

ד"ר ברוך כהנא

## מהלך האידיאות באומות העולם פרק בפסיכו-היסטוריה תורנית

- א. הקדמה – בין לאומיות לאוניברסאליות במשנת הרב
- ב. הכמיהה לא-ל כמנוע ההיסטוריה
- ג. מעבר לכל הגדרה
- ד. כפירה בעיקר וקיצוץ בנטיעות – הטוב המוחלט והתפרטויותיו
- ה. שורש הסיבוך
- ו. האלילות
- ז. הנצרות כאלילות מועצמת
- ח. הכפירה כתגובה בלתי נמנעת
- ט. השלב הפוסט-מודרני
- י. מקומו של ישראל בתהליך ההיסטורי

בא הרב קוק זצ"ל וגילה בקבלה את נשמת הרבים, את מאורעותיה, סכנותיה, ירדותיה, הצלותיה, גאולותיה, צירופיה וזיכוכיה, עליותיה ושגשוגה של הנשמה ההיא, כלומר של כללות נשמת ישראל.  
(הלל צייטלין, ספרן של יחידים, מוסד הרב קוק, תש"מ, עמ' 236)

### א. הקדמה – בין לאומיות לאוניברסאליות במשנת הרב

הלאומיות במשנת הרב  
דומה שהכל מסכימים שהרב קוק היה, בראש ובראשונה, הוגה לאומי. מטרתו העיקרית הייתה להאיר את דרכה של גאולת ישראל, שבימיו החלה לקרום עור וגידים. תלמידיו רואים בו, כניסוחו של הרב אלי סדן, "שליח השי"ת להארת נתיבות גאולתנו בדור תהפוכות" (קריאת כיוון לציונות הדתית, בני דוד, עלי תשע"ב, עמ' 24). שאיפתו הייתה לאפשר לנו, הצועדים בדרכי התחייה המאומצות, להבין את התהפוכות ההיסטוריות בהן אנחנו חיים. לשם כך שירטט הרב מפת דרכים עשירה

ומסועפת. ברגעי המבוכה הקשים אנחנו יכולים להתבונן בה, ולראות בתוכה את שורשי הדינאמיקה הנפשית והרוחנית שיצרה את רוב הזרמים המשפיעים בציבוריות הישראלית: את הלאומיות ואת השמאלנות האוניברסאלית, את החרדיות הקיצונית והמתונה, את תחושות המרדנות והמצוקה ואת התפעמות התקוות הגדולות. לכל הזרמים האלה, לימדנו הרב, שמור מקום של כבוד בתהליך הגאולה המתממשת מול עינינו ממש.

הגותו הלאומית של הרב לא נותרה בספרים בלבד, אלא הניעה מהלכים היסטוריים כבירים, בהנהגת בנו הדגול, הרב צבי יהודה (להלן, הרצ"י). גוש אמונים יצא מבית מדרשו, וגם הלאומיות החילונית ראתה ברב מקור השראה רב כוח. קשה לדמיין את התנועה הלאומית בישראל ללא הבנה מעמיקה של השפעתו.

רבים חיפשו ומצאו במשנת הרב הבנה מעמיקה של הלאומיות הישראלית, חשיפה של רבדים רוחניים נסתרים באירועים הנראים לכאורה חול שבחול – מהפכים פוליטיים, ניצחונות צבאיים והתפתחות כלכלית. עובדה זו היא מקור עוצמתה של משנת הרב בציבוריות הישראלית, אבל גם מקור חולשתה. ההתלהבות מעושרה של הלאומיות במשנת הרב גרמה, בתקופות מסוימות, לשכחה של ענפים אחרים ממשנתו.<sup>1</sup> רבים סבורים שמשנת הרב מתחילה ומסתיימת בקשר הפנימי שבין עם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל. יש יסוד לסברתם, משום שהקשר הזה הוא אכן עיקר גדול במשנה זו. אלא שעל-אף זאת, קשר זה, חזק ככל שיהיה, אינו ממצה אותה. יתר על כן, דבריו של הרב על הלאומיות הישראלית אינם ניתנים להבנה ללא שאר חלקי משנתו. האם אפשר להבין את מבנהו של הלב, או המוח, ללא הבנה מעמיקה של אופן פעולתו של הגוף האנושי השלם?!

המאבקים הציבוריים שהוביל הרצ"י, תרמו גם הם לתחושה שמשנת הרב מתמצה בהגותו ה"ציונית". חשוב אמנם לזכור, שהמאבק הפוליטי שניהל הרצ"י על שלמות הארץ לא היה מאבק פוליטי בלבד, ועוול גדול עשו מתנגדי המאבק הזה כשהציגו אותו כך. ההיפך הוא הנכון – הרצ"י יישם את משנת אביו בתקופה בה נדרשו הכרעות פוליטיות כבדות משקל, ומיקד את מאבקיו בתחומים שנראו לו מרכזיים לדורו. המאבק על ארץ ישראל לא היה עבורו מאבק על "שטחים", אלא על זהותה הרוחנית של המדינה ושל העם. ובכל זאת, עצם סערת המאבק תרמה בדרכה לתחושה שאין למשנת הרב "מה לומר" על נושאים יסודיים אחרים, דוגמת לבטיו

<sup>1</sup> ר' גם במאמרו של הרב עזרא הימן בגיליון זה (הערת העורך. ש"מ).

הנפשיים של הפרט, בסיסה הרוחני של השקפת עולם תורנית, או התפתחות הרוח העולמית. נדמה היה שלבעל המאמר הדגול "מהלך האידיאות בישראל" אין גם מה לומר על מהלך האידיאות באומות העולם.

### לאומיות קוסמופוליטית

אין טעות גדולה מזו. הרצ"י עצמו ניסה להכניס את המאבק הלאומי להקשרו הנכון כשהגדיר את הלאומיות הישראלית כ"לאומיות קוסמופוליטית" (שיחות הרצ"י על ספר אורות, ספריית חוה, בית אל תשס"ד, עמ' 83). מבחינתו לא הייתה כל סתירה בין ההתמקדות בגאולתם של ישראל ובין האחריות לאנושות כולה, שגשוגה והתפתחותה. אלא שביטויים כאלה לא שינו את התחושה הכללית שמשנת הרב עוסקת, כמעט באופן בלעדי, בשאלות הקשורות ללאומיות הישראלית. יתר על כן, הביטוי "לאומיות קוסמופוליטית" הוא אכן חסר משמעות עבור מי שאין לו מושג ברור של קוסמופוליטיות, של המגמה הכללית של התפתחות האנושית. מבחינתו, ביטוי כזה יישאר בגדר מילים יפות וחסרות משמעות מעשית. כל מה שהוא יבין ממנו יהיה שבאופן כללי עלינו להמשיך לעסוק בעסקינו המיוחדים, ולצפות שיום אחד העולם כולו ייהנה מהם. לעניות דעתו, הרצ"י התכוון להרבה יותר מזה.

מכיוון שכך, בחוגים רבים נתפסת תורת הרב קוק כהצדקה מיסטית מתוחכמת לאנוכיות לאומית – אנוכיות שהוא עצמו יצא נגדה בחריפות גדולה. תפיסה מעוותת זו של משנת הרב מסבירה חלק מהביקורת הנשמעת, בחוגים מסוימים, עליה. ובאמת, תורה הנתפסת כך מן הדין שתעורר ביקורת קשה. כמה אירוני שהאשמה כזו הוטחה בתורתו של הרב, למרות כל הדברים הנחרצים שכתב כנגד אנוכיות לאומית כזו.<sup>2</sup>

המחשבה שמשנת הראי"ה מתמקדת באופן בלעדי בממד הלאומי, חוטאת לה בעוד מובן חשוב. אנשים רבים מתעניינים, דווקא היום, בנושאים שלכאורה אינם קשורים לנושא הלאומי: במצוקותיו של הפרט – או בשאלות רחבות של עתיד האנושות, צדק חברתי ו"סביבתיות".<sup>3</sup> משנה שאין לה מה לומר בנושאים אלה פשוט לא תקנה את לבם. גם כאן מדובר באירוניה היסטורית חריפה, משום שהרב סירב

<sup>2</sup> אפשר להביא שפע ציטוטים לכך, ר' לדוג' מדבר-שור דרוש כ"ב, עמ' רא.

<sup>3</sup> אפשר לקשר זאת להתבססותה של המדינה, המעוררת אצל רבים תחושה שהשאלה הלאומית כבר אינה דוחקת, והגיע זמן להעמיק בשאלות של איכות חיי הפרט ומשמעותם.

להזדהות באופן חד צדדי עם האידיאה הלאומית, או עם כל אידיאה פרטית אחרת. להיפך, במקומות רבים הוא מסביר שכל האידיאות כולן הן ביטוי למה שהוא מכנה "הקודש הכללי". הלאומיות אינה אלא אחת מהאידיאות האלה, ואין לה עדיפות על האחרות. כך לדוגמה בפסקה מפורסמת (אורות, עמ' ע):

שלשה כחות מתאבקים כעת במחננו... אומללים נהיה אם נניח לשלשת הכחות הללו, שהם מוכרחים להאחד אצלנו, לסייע כ"א מהם את חבירו ולשכללו, ולבצר כל אחד מהם את הקיצוניות שחבירו יוכל להביא בצורה מקולקלת, כשלא יסוייג דרכו בפיוורם, במרידתם זה על זה, ובהחלקם כל אחד למחנה מיוחדת, העומדת כצר למחנה השניה. הקודש, האומה, האנושיות, אלה הם שלשת התביעות העקריות, שהחיים כולם, שלנו ושל כל אדם, של איזה צורה שהיא, מורכבים מהם.

הרב מזכיר כאן שלוש אידיאות, ששום צורה של חיים אינה יכולה להתקיים בלעדיהן: הקודש, האומה והאנושיות. אי אפשר לחיות בלי קשר ממשי אל הקדושה והרוחניות. אי אפשר לחיות בלי להיות חלק מלאום, והכוונה ללאום חי, הכולל חברה חיה ותוססת, כלכלה מפותחת, וחיי תרבות בנוסח המאפיין כל עם ועם. ממש כך אי אפשר לחיות בלי קשר לאנושיות בכללותה, בלי להשתתף בכמיתהה לצדק, ליחס פנימי לאדם באשר הוא אדם. בהמשך הפסקה קובע הרב שכל אחת מהאידיאות האלה מופיעה, במציאות החברתית הקונקרטי, כזרם היסטורי מוגדר, ומדרך הטבע מתפתחים מאבקים בין הזרמים השונים. אותם מאבקים המוכרים לכולנו, בין דתיים לחילוניים, בין שמאל וימין, הם השתקפות המאבק בין האידיאות.

הרב מדגיש שמבין שלושת אלו אין אידיאה שאין לה משמעות ערכית, או רוחנית. אין אידיאה שכולה "חול", למרות שלכולן יש בסיס חומרי מסוים. שלושתן משקפות צדדים משמעותיים ועמוקים בנפש האדם, וככאלה יש לשלושתן ערך של קדושה (שם, עמ' עב):

מובן הדבר, כי מה שהכנסנו את הקודש בשדרת שלשת הכחות, שכל אחד צריך לצמצם את עצמו לפעמים כדי להניח מקום לחברו, איננו מובן כי אם בצד הטכני והמעשי של הקודש ובצדדים המחשביים והרגשיים המתייחסים לזה. אמנם עצם הקודש העליון הרי הוא הנושא הכללי, שהצמצום הזה עצמו אך הוא מכלל עבודתו כמו כל העבודות הבאות לשכלול העולם והחיים בכל המובנים, שכולם הלא את ברכתם מקודש הם נושאים.

מדובר אפוא בשלוש אידיאות שוות ערך, שכל אחת מהן משקפת את אידיאת-העל

של "הקודש הכללי".<sup>4</sup> יש אנשים המחוברים יותר לאידיאה אחת, ואחרים לאחרת. הלאומיות והאנושיות הכללית אינן סותרות אלא משלימות. לכן, אי אפשר להבין שום אידיאה בלי להעמיק בשתיים האחרות. אין משמעות ללאומיות, ודאי שלא ל"לאומיות קוסמופוליטית", ללא הבנה מעמיקה של הקוסמופוליטיות עצמה. אין משמעות לתולדות ישראל בלי הבנת תולדות העולם. אין משמעות למהלך האידיאות בישראל בלי להבין את מהלכן באומות העולם. כפי שכתב הרב שלמה אבינר, מבחירי תלמידיו של הרצ"י (משיב הרוח - שו"ת לבני נוער, ספריית חוה, בית אל, עמ' 700):

אי אפשר להתייחס למושגי הלאומיות, התשובה והגאולה רק במונח הישראלי הצר, אלא גם ביחס כלל עולמי. אצל מרן הרב קוק, הגאולה הלאומית של ישראל היא הפתח לגאולת כל העולם, ותשובת עם ישראל תביא תשובה לעולם כולו. כמו כן, כאשר מרן הרב קוק מדבר על גאולה, אין כוונתו רק לגאולה פוליטית, אלא גם לגאולה מן הרע, מן הכסל ומן הרשע. אם כן, מושג הגאולה כולל אצלו גם את התשובה.

מתוך הסכמה גמורה עם דברים אלה, עלינו לשאול האם הרב הותיר בידינו משנה סדורה על גאולת העולם כולו, מעבר ל"מובן הישראלי הצר", ועל מקומו המדויק של עם ישראל בתוכה. התשובה מורכבת. עיקר עיסוקו של הרב אכן היה בתולדות ישראל, ובפרט בהבנת התהליכים שהתרחשו בדורו.<sup>5</sup>

ואחרי ההסתייגות הזו, אפשר לקבוע שעיון בכתבי הרב מאפשר לנו לצייר תמונה שלמה של מהלך היסטורי, כלל-אנושי, מורכב מאד. מהלך שיש בו עניין רב כשלעצמו, ובו בזמן הוא שופך אור מרתק על תולדות ישראל. הבנת מהלך האידיאות באומות העולם מתלכדת עם הבנת מהלכן בישראל, וביחד הן תורמות להבנת התהליכים שאנחנו חווים היום, כמעט שמונים שנה לאחר פטירתו של הרב. מכיוון שכך, לדעתי, דווקא היום יש עניין בשחזור תמונת ההיסטוריה הכללית לפי תפיסתו של הרב. מהלך כזה יכול להכניס את האידיאה הלאומית למקומה הנכון – לא כדי להמעיט בערכה, חלילה, אלא כדי לתת לה את מקומה הראוי, ולאפשר לה

<sup>4</sup> כדאי להדגיש את מהפכנותו של הרב: האידיאה ה"דתית", המשקפת בעיני רבים את ה"קודש" באשר הוא, אינה משקפת באמת אותו יותר משתי חברותיה!

<sup>5</sup> בכלל, צריך לזכור שהרב לא היה רק תיאורטיקן מופשט, אלא גם – ואולי בעיקר – מנהיג ציבור שהשתדל להעמיק בהבנת התהליכים עמם צריך היה להתמודד.

להיכנס לדיאלוג עם יתר האידיאות, חברותיה.<sup>6</sup>

אנסה לשרטט את המהלך שמתווה הרב לגבי התפתחותה הרוחנית של האנושות בכלל. בשלב ראשון אנסה להתעלם כליל ממקומו המיוחד של עם ישראל בתוך המהלך, כדי להסביר אחר כך כיצד חורגים דברי ימי ישראל מהמסגרת הצרה של תולדות עם אחד מרבים, והופכים למה שהרצ"י כינה "לאומיות קוסמופוליטית".

### ב. הכמיהה לא-ל כמנוע ההיסטוריה

הוגה המבקש לצייר תמונה כללית של ההיסטוריה חייב להסביר מהו המנוע הפנימי הפועל בה. מרכס, כידוע, טען שהמנוע הזה הוא הכלכלה: אנשים חיים במערכת כלכלית-חברתית נתונה. מכיוון שהשפע הכלכלי הוא מוגבל בהכרח, נוצר מאבק על חלוקתו, וממילא צומחות בכל מערכת חברתית עוולות בלתי נמנעות. מתוך רצון להיטיב את מצבם, האנשים מפתחים את הכלכלה, ממציאים "אמצעי ייצור" משובחים יותר, המספקים יותר שפע משהיה קודם. ההתפתחות הכלכלית הזו מאפשרת להם לבנות חברה צודקת יותר, שחלוקת השפע בה תהיה יותר הגונה. ברוב המקרים, המעמד שזכה בשפע בתקופה הקודמת מסרב לכל דרך חלוקה חדשה, והעוולות נמשכות למרות שבעקבות ההתפתחות החדשה אפשר כבר למנוע אותן. מכיוון שכך, המערכת החברתית הישנה נראית לאנשים החיים בה, מעיקה ובלתי נסבלת. במצב כזה מתרחשת מהפכה חברתית, המבנה החברתי מאפשר חלוקה טובה יותר של השפע, חירות רבה יותר וגמישות מעמדית שלא התאפשרה קודם. כל אלה מאפשרים פיתוח כלכלי נוסף – וכך הלאה – עד להיווצרות חברה המתאפיינת בשוויון מושלם.

הוגים אחרים הציעו "מנועים" אחרים להיסטוריה: הגל טען שהתפתחות הפילוסופיה היא המעבירה את האנושות משלב לשלב, קאנט ראה את התפתחות המדע כיסוד ההתקדמות. כל אחד מאלה – והיו כמובן אחרים – פירט את תמונת ההיסטוריה לשיטתו, ובסופו של דבר כולם קידמו את ההבנה ההיסטורית. תמונת

<sup>6</sup> במאמר זה נמנעתי מהתמודדות ישירה עם תפיסות מחקריות שניתחו את כתבי הרב בדרכים אחרות משלי, החל מגישות הטוענות שלרב כלל אין משנה סדורה, וכלה באלה הטוענות שמשנתו מצומצמת לנושאים כאלה או אחרים. העדפתי פשוט להביא מפסקאותיו של הרב ולהראות כיצד הן מצטרפות לתפיסה היסטוריוסופית עשירה ועקבית. הקורא ישפוט בעצמו אם יש ממש בניתוח שאני מציע.

ההיסטוריה שלנו כיום, מכילה יסודות שנלקחו מכל התפיסות האלה, ומעוד אחרות. הרב קוק ראה את הכמיהה לא-להות כמנוע ההיסטורי, המניע את כל מהלכיה. משפט זה דורש הבהרה. כשהרב מדבר על הכמיהה לא-להות הוא אינו מתייחס לאחד מהדימויים ההיסטוריים המוכרים. לא מדובר בא-ל הבורא, השופט, נותן התורה, ואף לא ב"מניע הראשון" של אריסטו, ב"א-להים הוא הטבע" של שפינוזה או ב"רוח העולמית" של הגל. בתפיסתו של הרב, דימויים אלו מנסים לשקף, כל דימוי בדרכו, משהו שאי אפשר להגדיר ולהכיר בשום דרך.<sup>7</sup> כל פעולות המחשבה באשר הן, אינן אלא ניסיונות שלנו להציע דימוי למה שהוא מעבר לכל דימוי – ויחד עם זאת, ממשי ופועל בחיינו יותר מכל דבר אחר. אכן, זהו פרדוקס, אבל הרב קוק טוען שפרדוקס זה הוא יסוד החיים, לא פחות! כך כותב הרב (אורות, עמ' קיט):

אי אפשר למצוא מעמד מבוסס לרוח כי אם באויר האלהי הידיעה, ההרגשה, הדמיון והחפץ והתנועות הפנימיות והחיצוניות שלהם, כולם מזיקים את בני האדם שיהיו אלהיים דוקא. אז ימצאו את מלואם, את יחושם השווה והמניח את הדעת. אם מעט פחות מגדולה זו יבקש לו האדם הרי הוא מיד טרוף כספינה המטורפת בים, גלים סוערים מתנגדים זה לזה ידריכהו תמיד מנוחה, מגל אל גל יוטל ולא ידע שלו. אם יוכל לשקע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלח לו למעט את אור חייו לאיזה משך זמן, עד שבקרבו ידמה שכבר מצא מנוח. אבל לא יארכו הימים, הרוח יחלץ ממסגרותיו והטירוף הקלעי יחל את פעלו בכל תוקף. מקום מנוחתנו הוא רק הא-להים.

### ג. מעבר לכל הגדרה

האדם, מעצם טבעו, שואף למה שמעבר לו, למה שלעולם לא יוכל להשיג. הוא

<sup>7</sup> תורת ה"תארים השליליים" של הרמב"ם מנסה לנסח איסורי הגשמה, ובעצם אוסרת על ההכרה להציע כל דימוי שהוא - אבל הרמב"ם מתחיל את פעולתו מצד אחד של הפרדוקס. הוא פונה לאנשים החיים את דימויי הא-ל הנמצאים בשפע בתנ"ך ובחז"ל, ומסביר שאף אחד מהם אינו משקף את האמת על הא-ל. תארי שלילה שאינם מופיעים על הרקע האמוני שהרמב"ם חי לפיו, עלולים להפוך את עצם השאיפה ל"קרבת א-להים" לבלתי מובנת. מכיוון שהרמב"ם הותיר לנו אחדים מהניסוחים המרגשים ביותר של שאיפה כזו, ברור שלא לכך התכוון. הרב קוק חי בדור אחר, והתמודד עם בעיות אחרות מאלה שהרמב"ם התמודד עמן, ומכאן הצורך לנסח את הפרדוקס על שני צדדיו, ושניהם באותה בהירות ממש.

עצמו אינו מבין למה הוא שואף.<sup>8</sup> הוא ממציא לעצמו דימויים שונים כדי לבאר לעצמו מהי מגמת חייו: נדמה לו שהוא שואף לכסף, להצלחה בספורט, בעסקים, במדע. נדמה לו שהוא שואף להתעלות מעל לפלוני ולהצליח יותר מאלמוני. אנשים בני תרבויות שונות שואפים למטרות שונות ומכנים שאיפה זו בשמות שונים. על-אף זאת, אצל כולם אפשר לזהות את אותו חוסר מנוחה, את אותו חוסר סיפוק ב"טוב" שכבר הושג. התרבות המערבית זיהתה את חוסר המנוחה הזה והיא מנווטת אותו לרכישת הישגים חומריים-כלכליים. התרבות הבודהיסטית (וגם הורתה, התרבות ההינדית) זיהתה את אותו חוסר מנוחה וראתה אותו כבורות המביאה סבל (ולכן שאפה להכחידו). הצד השווה שביניהן: שתיהן זיהו את אותו חוסר מנוחה כנתון יסודי בטבע האדם.

גם הרב קוק מזהה את אותו חוסר מנוחה עמוק.<sup>9</sup> אבל שלא כמותן, הוא רואה את שורשו בכמיהה האינסופית של האדם למקורו הבלתי נתפס, שלמרות הסתרו אנחנו "שוקקים אליו" (אורות, עמ' קכד):

עיקר האמונה היא בגדולת שלמות אין סוף. שכל מה שנכנס בתוך הלב הרי זה ניצוץ בטל לגמרי לגבי מה שראוי להיות משוער, ומה שראוי להיות משוער אינו עולה כלל בסוג של ביטול לגבי מה שהוא באמת. אם אומרים על דבר הטוב או על דבר החסד, המשפט, הגבורה, התפארת, וכל מה שהוא חיים ופאר החיים, או על דבר האמונה והאלהות, - הכל הוא מה שהנשמה כוספת במקוריותה למעלה מן הכל. גם כל השמות והכנויים, בין העבריים ובין הלועזיים, אינם נותנים כי אם ניצוץ קטן וכהה מאור הצפון, שהנשמה שוקקת לו ואומרת לו: "א-להים".

הוגים עכשוויים (בעיקר כאלה השייכים לאסכולת 'הפילוסופיה האנליטית'), היו טוענים כאן שאם הא-ל נמצא מעבר לכל הגדרה, מבחינתנו הוא כאילו אינו קיים כלל, ואין מה לדבר עליו. "מה שאי אפשר לדבר עליו" טען לודוויג וויטגנשטיין "על אודותיו יש לשתוק". כפי שראינו, הרב מדגיש את הפרדוקס שבעצם הדיבור על שאיפה למה שאי אפשר להשיג בשום דרך. אכן פרדוקס, אבל מה נעשה, והכמיהה שבלב אינה נותנת לנו מנוח? מה נעשה, ושום הישג מוגבל אינו מספק את הנפש? אנחנו משוללים יכולת לדמות את שמעבר לכל הגבלה, ובו הזמן משהו בנו משתוקק

<sup>8</sup> הרב משתמש בכמה וכמה שמות כדי לבטא את אותה כמיהה, שבעצם היא עמוקה מכל לשון. הוא מכנה אותה, במקומות שונים, "שאיפה לקרבת א-להים", "תשובה", "היכללות העולמות במקורם" "השתלמות" או "צימאון לא-ל חי". כינויים רבים לכמיהה חסרת שם.

<sup>9</sup> כפי שניתן לראות בהמשכה של הפסקה שהובאה לעיל.



דווקא אליו – לטוב המוחלט, האינסופי. שוב ושוב אנחנו מדמים בנפשנו שאנחנו כבר יודעים למה אנחנו שואפים, אנחנו ממציאים אידיאות, וחושבים שאם יוגשמו נשיג את המנוחה המבוקשת – אבל גם האידיאות הללו אינן אלא דימויים חלקיים של הטוב, ואילו שאיפתנו הפנימית היא דווקא לטוב מוחלט, אינסופי, חסר שם וצורה. איננו יודעים מהו ואיננו יכולים להסתפק בפחות ממנו. כך, לדוגמא, כתב הרב במקום אחר (שמונה קבצים,<sup>10</sup> קובץ א', קיד):

הננו חשים במלא נשמתנו את ההכרח של הטוב המוחלט, את האי אפשרות של אי הוייתו, ואת העריגה הבלתי פוסקת במעמקי לבבנו להתעלות אליו, להתקרב אל מרומיו, לחזות בנועמו. הננו מרגישים, שהטוב השלם בהשלמת הוייתו, החפשי מכל גדר, מכל תנאי וחק, מכל תאר ושינוי, מילואו הוא מילוי עולם.

#### ד. כפירה בעיקר וקיצוץ בנטיעות – הטוב המוחלט והתפרטיותו

מהו, אם כן, אותו "טוב מוחלט"? אי אפשר להגדירו, אבל אפשר לפרט אותו. כך אנחנו עושים גם בלשון היומיומית: אנחנו מתקשים להגדיר את ה"טוב", אבל לא מהססים לקבוע שחירות, למשל, היא דבר טוב. אנחנו משוכנעים, בלי צורך בנימוק, שאהבה היא דבר טוב (אם כי גם לה, כמובן, יש הופעות הרסניות). הרב טוען, בפסקה שהבאתי קודם, ש"הטוב... החסד, המשפט, הגבורה, התפארת, וכל מה שהוא חיים ופאר החיים, או על דבר האמונה והאלהות, - הכל הוא מה שהנשמה כוספת במקוריותה למעלה מן הכל". טענתו היא, שכל המושגים האלה משקפים ענפים ממשיים וחשובים של "הטוב המוחלט" שאנחנו שואפים אליו, ושהטוב המוחלט, הבלתי ניתן להכרה, מתפרט לאידיאלים האלה. במקום אחר (במאמר 'דעת א-להים' שבספר 'עקבי הצאן') מסביר הרב שאין כל דרך להידבק בטוב הא-להי מלבד הגשמת האידיאלים הכלולים בו, וכך כותב (עקבי הצאן, עמ' קלב):

האידיאלים האלהיים, והחמדה הפנימית, הרוממה והעצמית אליהם, לצירם בשכל וברגש, ולהגשים דוגמתם בפועל של סדרי החיים, הם הנם תולדותיה של המחשבה המבוכרת שלעילוייה אין קץ ותכלית.

הרב מסביר שם ששני צדדיה של המשוואה חיוניים באותה מידה: הניסיון לדבוק ב"אידיאלים" תוך הכחשת מקורם בטוב הא-להי האינסופי נקרא "כפירה בעיקר",

<sup>10</sup> בכל מקום בו נזכר להלן 'קובץ', הכוונה לספר שמונה קבצים.

ואילו הניסיון ההפוך, לשאוף לטוב המוחלט, לא-להות או לאינסוף, בלי לממש זאת דרך מטרות הביניים של האידיאלים המוגדרים האלה הוא הנקרא "קיצוץ בנטיעות".<sup>11</sup> דבקות באחד משניהם בלא חברו, היא אשלייתית והרסנית מאד.

במודע או שלא במודע, אנו שואפים לטוב המוחלט, ורוצים לממשו דרך שורה ארוכה של אידיאלים שהוא מתפרט אליהם. משמעותו של הניסוח הזה פשוטה ואינטואיטיבית: אנחנו חיים במציאות חסרה, מעוותת. אנחנו מנסים לתקן אותה כמיטב יכולתנו, לאורם של אידיאלים שאנחנו מאמינים שהם טובים: להפיץ חכמה במקום שיש בו בערות, אהבה במקום עוינות, שמחה במקום עצב. "הצדיקים הטהורים" קובע הרב קוק בפסקה מפורסמת מאד "אינם קובלים על הרשעה אלא מוסיפים צדק, אינם קובלים על הכפירה אלא מוסיפים אמונה, אינם קובלים על הבערות אלא מוסיפים חכמה" (קובץ ב', צט). לכך קורא הרב שאיפה לטוב האינסופי דרך האידיאלים המבטאים אותו. בלשון היהודית המסורתית קוראים לזה 'תשובה'. ההנחה הפסיכו-היסטורית הראשונה של הרב היא שמנוע ההיסטוריה הוא הכמיהה לתשובה. וכך הוא כותב (אורות התשובה, ד', ב):

ע"י התשובה הכל שב לאלהות, ע"י מציאות כח התשובה, השורר בעולמים כולם, שב הכל ומתקשר במציאות השלמות האלהית, וע"י הרעיונות של התשובה, דעותיה והרגשותיה, כל המחשבות, הרעיונות והדעות, הרצונות וההרגשות, מתהפכים ושבים להיקבע בעצם תכונתם בתוך הקדש האלהי.

אנחנו חיים בפער קיומי, בלתי נמנע, בין המציאות המוגבלת לבין טוב האינסופי אליו אנחנו כמהים. שום מציאות, טובה ככל שתהיה, אינה מספקת אותנו. אבל יש גם פער יותר קונקרטי, עמו אנחנו חייבים להתמודד. המציאות מלאה סבל בלתי מוצדק, עוול ורשע. האם אפשר להשלים עמם בתירוץ שממילא לעולם לא נשיג את הטוב המוחלט? משהו בנו מתקומם כנגד השלמה כזו. אף אחד לא יקבל בהשלמה עוול זדוני שנעשה לו. הוא יחוש התקוממות פנימית נוראה, לא רק משום שהפסיד משהו שחשק בו, אלא בעיקר משום שהפסיד אותו שלא בצדק. חוסר הצדק מקומם אותנו, משום שהצדק הוא אידיאל הטבוע בעומק הנפש. איש לא ישלים עם מציאות שאין בה אהבה, כבוד או חירות. ההבדל מתמצה בכך שיש אנשים שהפגיעה

<sup>11</sup> יעויין גם בספרו של יוסף בן שלמה, שירת החיים, האוניברסיטה המשודרת, תשמ"ט, פרקים ג' וד'. אף הוא מייחד מקום משמעותי במשנת הרב לצמד המושגים הללו, אם-כי ישנם הבדלים בין הסברת הדברים כאן לאמור שם.

באידיאלים מקוממת אותם רק אם הם עצמם נפגעים עמם, יש המתעוררים גם לנוכח פגיעה בזולתם, ויש אחרים שכל פגיעה באידיאל מעוררת אותם למאמץ התיקון, בלי קשר לזהות הנפגעים. כך או כך, המאמץ להגשמת האידיאלים (וההתקוממות על הפגיעה בהם) הוא חלק בלתי נפרד מחיינו.

האידיאלים הם מעין גוונים של הטוב המוחלט, שאנחנו שואפים אליו בהכרח. הם מאפשרים לפרוט את הטוב למטרות מוגדרות וברות-השגה: חירות לאומית, שוויון אזרחי וכלכלי, הפצת ההשכלה ומיגור המחלות. לא רק אידיאלים נשגבים כאלה, גם מטרות מוגבלות וקטנוניות – כסף, עונג יצרי, כיבושים צבאיים – הן, בשורשן, השתקפויות של אידיאלים גבוהים. תמיד מוטלת עלינו המשימה של בירור השורש האידיאלי הגבוה של המטרות הקטנוניות, לפעמים מעוותות, האלה. האידיאלים ה"גבוהים" יכולים להצטייר באופן הרסני ומעוות. שאיפת הצדק והשוויון עלולה להפוך לעריצות מזעזעת (ע"ע המהפכה הצרפתית, למשל, או הרוסית). הכמיהה לאהבה עלולה להתגלגל לשחיתות מינית קשה. באותה מידה, הרצון לתיקון עוול אחד עלול לגרום עוולות קשות עוד יותר. האידיאלים עצמם נתונים לנו, אבל הכלים להגשמתם טעונים בירור יסודי. בירור מסוג כזה מתפרט לאינספור שאלות: כיצד מתבטא אידיאל חירות, למשל, בעולם חברתי-כלכלי מסוים? מהו הביטוי הנאות לאהבת איש לאישה, או לאהבת הורה לילד?

כל תרבות יוצרת כלי ביטוי משלה, עולם שלם של ערכים שמטרתם לבטא את ה"אידיאלים" הגבוהים במציאות מוגדרת. אנחנו יוצרים דימויים של טוב, המהווים מטרות חיים מוגדרות שאפשר להגשים. אנחנו פועלים לאור מטרותינו אלה, ומתקנים את המציאות החסרה. זהו המהלך הטבעי של ההתפתחות האנושית, שהרב מכנה אותו "התשובה הכללית" (אורות התשובה, ד', ג):

התשובה הכללית, שהיא עלוי העולם ותקונו, והתשובה הפרטית, הנוגעת לאישיות הפרטית של כל אחד ואחד, עד כדי דקות הפרטים של תקוני-התשובה המיוחדים, שרוח-הקודש יודע לפרטם לפרטים היותר בודדים, הן ביחד תוכן אחד. וכן כל אותם תקוני התרבות, שעל ידם העולם יוצא מחורבנו, סדרי החיים החברתיים והכלכליים, ההולכים ומשתכללים עם תקוני כל חטא ועון מחמורים שבחמורים עד דקדוקי סופרים ומדות חסידות היותר מופלגות, כולם עושים חטיבה אחת, ואינם מנותקים זה מזה, "וכולו לחד אתר סליקין".

הבנת העיקרון הזה מביאה להבנת מהותה ועצמתה של התשובה, ומחישה את תהליך התשובה עצמו, כפי שכותב הרב (אורות התשובה, ד', ד):

הטבע העולמי וכל יציר פרטי, ההיסטוריה האנושית וכל איש יחידי ומעשיו צריכים להיות מסוקרים בסקירה אחת, כתוכן אחד בעל פרקים שונים, ואז ממהרת

האורה של הדעה המביאה לידי תשובה לבא.

## ה. שורש הסיבון

הבעייתיות שבמודל ההיסטוריה המתואר לעיל ראיית ההיסטוריה כתהליך ארוך של תשובה, תיקון ושאיפה לקרבת א-להים יכולה להלהיב, אבל בו בזמן עלולה לעורר קשיים חמורים: היא יפה מדי, שלוה מדי. בפועל, כמו שאנחנו יודעים היטב, בני אדם אינם רק מתקנים את העולם. לא פחות מכך, הם הורסים אותו. היופי המסחרר של תיאור התשובה הכלל-עולמית רק מעצים את הקושי: אם מהותו של האדם היא הכמיהה לא-להות, כיצד נוצרה השפלות הנוראה שאנחנו חיים בה? מדוע מספר העיתון, מדי יום ביומו, על פשעים מבחילים, מעוררי תחושת זוועה? אם השאיפה הפנימית של האדם היא לטוב מוחלט, מהיכן בא הרוע?

אפשר לחשוב על כמה תשובות לשאלה כזו. שאלה זו עומדת בעצם לפתחה של כל הגות דתית מונותאיסטית, המניחה שהמציאות כולה נבראה על ידי א-ל אחד, אינסופי בכוחו, טוב ורחמן ברצונו,<sup>12</sup> אלא שהרב קוק (ולא רק הוא) מעצים את השאלה כשהוא טוען שרצונו הפנימי של האדם הוא לדבוק בא-ל. כעת ממוענת השאלה גם כלפי האדם: אם הוא רוצה בטוב, מדוע הוא עושה רע? אם כמיהתו היא לחזור ולהיכלל במקורו, מדוע התרחק ממנו מלכתחילה?

יש לזכור שכבר בפסקה שהובאה לעיל, בה מדובר על ה"צימאון לא-ל חי", מתוארת גם אפשרות של ניסיון להתרחק מהכמיהה לא-ל, חיפוש כיוונים אחרים (או, לפחות אחרים לכאורה) של חיים ושל התפתחות רוחנית ונפשית. כפי שראינו שם, הרב מדגיש שהאפשרויות האלה הן אשליות בעלמא (אורות, עמ' קיט):

...אם יוכל (=האדם. ב.כ.) לשקע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלח לו למעט את אור חייו לאיזה משך זמן, עד שבקרבו ידמה שכבר מצא מנוח. אבל לא יארכו הימים, הרוח יחלץ ממסגרותיו והטירוף הקלעי יחל את פעלו בכל תוקף.

אפשר לראות בתיאור זה מודל כללי של ההיסטוריה. אנחנו ממציאים מטרות חיים

<sup>12</sup> סיכום מעולה של הגישות השונות נמצא בספרו של שלום רוזנברג, 'טוב ורע בהגות היהודית', האוניברסיטה המשודרת, תשמ"ה.

מגוונות, בונים סביבן מבנים תרבותיים מורכבים שלעולם אינם מצדיקים את התקוות שתלינו בהן. מכיוון שכך, אנחנו נקלעים למערבולות ולקונפליקטים, למשטרי עריצות או לנהנתנות שפלה. כל הניסיונות האלה מתנפצים כבועות, מפאת טבעם האשלייתי. מקום מנוחתה של ההיסטוריה יגיע רק כשתכיר בכך ששורש שאיפותיה הוא השאיפה לקרבת א-להים.

האם המודל הזה עונה לקושיה שהצגתי בראש הפרק? ממש לא. הוא רק מחדד אותה. אם נסכים שהניסיון להכחיש את הצימאון לא-להות הוא מקור הטלטלות ההרסניות הממלאות את ההיסטוריה, תתעורר שאלה חדשה: למה אנחנו מנסים להכחיש צורך נפשי בסיסי? המודל מתאר, כביכול, אדם הגווע ברעב ומחפש תחליפי מזון שלא יספקו אותו כלל, ואפילו יחמירו את מצבו. אבל אדם העומד ליד ארוחה דשנה ומכחיש את קיומה, מעורר תמיהה כבירה: למה הוא עושה זאת? מדוע לא ישב ויאכל?

תשובה אפשרית לתמיהה זו היא שמסיבה כלשהי הוא מאמין שהאוכל מורעל. הרב קוק טוען טענה היסטורית מרחיקת לכת: השאיפה לקרבת א-להים היא טבעית ובלתי נמנעת, אבל האדם אינו יודע למה הוא שואף. הא-ל מצטייר לו בהכרח דרך דימויים מדימויים שונים (שכולם השתקפויות של ה"אידיאלים" עליהם דיברתי קודם). הדימויים האלה יכולים להיות מתסכלים, משעבדים והרסניים בדרכים שונות. מי שנכווה מדימוי זה או אחר עלול להתאכזב מהשאיפה עצמה, ולנסות להכחיש. אלא שהשאיפה היא ממהותו של האדם, ואינה ניתנת להכחשה, מה שגורם ל"טרוף הקלעי" לפעול בעוצמה גדולה במיוחד.

חשוב להבין: מה שהופך את הדימויים האלה להרסניים הוא עצם העובדה שדימוי חלקי נתפס כתכלית הכל. הדברים הקדושים ביותר – עבודת ד', ארץ ישראל, חירות, שוויון, אחווה, אהבה ויופי – כולם עלולים להפוך למקורות עריצות נוראים. מקור העריצות הוא הרצון להשליט אידיאל נערץ אחד בכל מרחב הארץ, כך שכל אידיאל אחר יהיה לו לרועץ. שלטונות עריצות נוראים קמו בשם החירות, ואחרים בשם השוויון והצדק. בכל המקרים, הבעיה לא הייתה באידיאל עצמו, אלא בדימוי שלו, הנתפס כאידיאל בפני עצמו ולא ככלי להתגלות טוב רוחני אינסופי. טוב, שמקורו מעבר לכל מה שיש, ומעבר לכל שיכול להתממש.

ושוב, רק הסגנון את השאלה שלב אחד לאחור: מה מקור הנטייה לתפוס את דימויי האושר כאילו היו האושר עצמו? מדוע אנחנו מתעקשים לבלבל בין הסופי והאינסופי? לדעת הרב, הסיבה לכך נעוצה בעצם המבנה הפנימי של ההכרה האנושית. האידיאלים עצמם נפלאים, אלא שמשום-מה אנחנו מעוותים אותם. מה, במבנה ההכרה, גורם לנו לעוות אותם?

## שני אופני הכרה

הרב טוען שבני אדם יכולים לתפוס כל מציאות בשני אופנים: כדברים העומדים בפני עצמם, או ככלי לדיאלוג עם מה שמעבר להם. כך הוא כותב במאמרו המפורסם והחשוב דעת א-להים (בתוך עקבי הצאן, עמ' קל)

כל חזיון, בין מוחשי בין שכלי, הבא להתייב במצב של פגישה יחושית, אצל כל חש, וכל משכיל, מיד הוא מעורר רגש או מחשבה שהיא כפולה, אחת שהיא שתים, מצד עצמו של החזיון ומצד תאריו המתייחשים אל הנושא העסקן באותם הדברים.

הרב משתמש כאן בלשון הפילוסופיה של זמנו, והיא נשמעת לנו מסורבלת הרבה יותר מלשונו הרגילה (שגם היא, כידוע, אינה קלה במיוחד). "הנושא העסקן באותם דברים" פירושו, בפשטות, האדם המנסה לתפוס את משמעותו של "חזיון" כלשהו הניצב לפניו. המונח "חזיון" כולל כל מה שאפשר לחוות ולתפוס: רעיונות, רגשות, אבנים, יצירות אמנות, אנשים ובעלי חיים, או כל דבר אחר. כל אחד מאלה יכול להיתפס בשתי הצורות: לפעמים אנחנו עוסקים בדבר עצמו, ולפעמים במה שהוא מבטא. אכן, למשל, נתפסת ברוב המקרים כדבר בפני עצמו: האבן היא קודם כל אובייקט שיש לו צורה מוגדרת, משקל מסוים ומבנה כימי ייחודי. היא יכולה להיות אבן נגף או אבן פינה, אבל כך או כך, היא פשוט אובייקט בעל איכויות כלשהן. גם אדם יכול להיתפס כדבר בפני עצמו, כפרט חברתי בעל איכויות מוגדרות: הוא נתפס כנבון או כטיפש, כמנומס או כגס-רוח, כבעל מעמד חברתי זה או אחר. בכל המקרים הוא פשוט מה שהוא: ישות מוגדרת שאפשר להיעזר בה או לחשוש מפניה, אובייקט ותו לא.

ישנו גם אופן הכרה אחר, משמעותי לא פחות לחיינו. לפעמים אנחנו מתעלמים מתכונותיו ה"אובייקטיביות" של הדבר, ומתעניינים במשמעותו העמוקה יותר – או לפחות, משמעותו העמוקה יותר מבחינתנו. כשאנחנו רואים יצירת פיסול, למשל, איננו מעוניינים במשקלה או בהרכבה הכימי, אלא שואלים מה היא רוצה לומר, ואיך היא מבטאת את כוונתו של יוצרה. גם בני אדם יכולים להיות דמויות בחיינו, ולעתים קרובות זה חשוב לנו הרבה יותר מצדדים אחרים בהם ("אני יודע שבשביל כולם הוא סופר חשוב/ איש עסקים/ איש צבא... אבל בשבילי הוא פשוט אבא/ חבר/ שכן..."). איננו אוהבים אדם בגלל סיבות אובייקטיביות כאלה או אחרות, אלא משום שהיחס שבינינו הוא חם וטוב.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> מקור ההבחנה הוא במשנתו של קנט, אבל הרב משתמש בה בצורה שונה מזו של קנט. כאשר קנט

אופן ההכרה השני מצריך יכולת הפרדה בין שני רבדים של ה"חיזיון" מולו אנחנו ניצבים, שהרי איננו מכחישים את העובדה שהחיזיון הזה הוא מציאות אובייקטיבית. האדם המתרשם מאיכויותיו האמנותיות של הפסל, אינו מכחיש את איכויותיו החומריות ה"אובייקטיביות". התבוננותו חודרת, כביכול, "דרך" התכונות האלה ומגלה משהו הנמצא מעבר לחומר של הפסל. כך הוא מתחבר למשמעותו הפנימית. כשאנחנו "מאמינים" בכוונתו הטובה של פלוני שאנחנו אוהבים, אנחנו לא אמורים להכחיש צדדים "אובייקטיביים" העלולים להיות קשים להכלה, אלא רואים משהו הנמצא מעבר להם – את האהבה שבינינו.

#### שתי הבנות

במקום אחר מסביר הרב שיש שתי "הבנות" כלליות, שני אופני יסוד של הבנה והכרה אנושית. הוא מדגיש, שההכרה האנושית יכולה להסביר את המציאות כולה לפי כל אחת מאותן הבנות. אפשר להציע, ששני אופני ההכרה שתוארתי לעיל עומדים בשורש אותן שתי "הבנות". כך כותב הרב (אורות, עמ' יט):

שתי הבנות כלליות הן, המקיפות את ההויה ואת התורה, את כל ההסתכלות בכל שנויי דרכיה: ההבנה המוסרית וההבנה הסבתית. בתוך ההבנה הסבתית, הקדומה בזמן לגבי רוח האדם, כלולה היא, בתור נשמה עליונה המחיה אותה, ההבנה המוסרית. ההבנה הסבתית מציעה חקים אחוזים זה בזה על כל מרחב היש... בשלשלת הסבתית מונחה איזו העקה כללית, איזו מניעה, המעצרת את החקים ותכנם שלא ילכו בדרכים אחרים כי אם באותם הדרכים שהשלשלת הסבתית מקשרת אותם להם... אבל בעת אשר אנו עולים למעלה יותר עליונה של חירות נשגבה, אז אנחנו משתחררים מכל אותה המועקה הסבתית, וכל הבנין החקי מצטיר לפנינו בתור קשרים מוסריים אחוזים זה בזה, שההידוק והאמץ שבהם הוא לא פחות חזק ואמין, ועוד יותר מחוטב, מאותו של התכן אשר להבנה הסבתית, וערכו הכללי הוא נשגב

כותב על "דבר כשהוא לעצמו" – "דברים עצמיים" בלשון הרב – כוונתו למציאות המוחלטת של ה"דבר", לפני שנתפסה בהכרה כלשהי, וכוונתו לומר שאין לנו שום תפיסה במוחלט הזה. הרב משתמש במושג כדי לציין צורה מסוימת של תפיסה, המתחסת לדברים כאילו עמדו בפני עצמם, ובלי יחס להכרה התופסת אותם. לשון אחר: הוא מציין בו את ההכרה הבוסרית, שטרם הפנימה שכל מה שאנחנו תופסים אינו אובייקטיבי אלא יחסי, ונובע מתפיסתנו וממבנה הכרתנו. כדאי לציין שהפסיכואנליטיקאי הדגול ווילפרד ביון משתמש במושגיו של קנט באופן דומה מאד לדרך בה משתמש בהם הרב, ולמיטב ידיעתי בלי שיהיה ביניהם צינור ישיר של השפעה (ווילפרד ביון, ללמוד מן הניסיון, תולעת ספרים, ת"א, עמ' 30).

ונעלה ממנו באין ערוך.

הרב מתאר כאן שני אופני הכרה: באחד מהם כל קשר בין אירועים הוא חיצוני. כל דבר עומד בפני עצמו. הדברים פועלים זה על זה אך ורק ברמה סיבתית. פעולה ברמה סיבתית היא, מעצם הגדרתה, פעולה שיש בה אילוץ וכפייה. חוק המשיכה, למשל, פועל על העצמים באופן סיבתי, וכופה עליהם לנוע לכיוון מסוים. חוקי הביולוגיה מאלצים אותנו לאכול ולישון, נרצה או לא. אנחנו מבינים את ההכרח הסיבתי, המדע כולו מבוסס עליו, כשהוא מחפש "חוקים אחוזים זה בזה על כל מרחב היש" (שם). באופן כזה נוצר מושג הטבע, שאינו אלא המציאות כפי שהיא משתקפת באופן ההבנה הסיבתי כלשון הרב במקום אחר (קובץ ז', לג): "מהו הטבע, אחיזת הסיבות במסובבים". הטבע, כפי שרואה אותו המדע, הוא שלשלת כבירה של "דברים עצמיים", הפועלים זה על זה בכוחה של סיבתיות הדוקה. חוקי הטבע ניצבים מולנו כהכרח תקיף, ללא פשר וללא משמעות. המדע הסיבתי אינו עוסק כלל במשמעות של הטבע עבורנו. בשיח המדעי אין משמעות לשאלת ה"למה" – כל עסקו הוא ב"עצמו של החיזיון" שהוא חוקר (עקבי הצאן, עמ' קל).

תפיסת הטבע הזו יכולה לעורר התפעלות: בדייקנותה, בעשרה וב"אלגנטיות" בה מנסוטים חוקיה.<sup>14</sup> אבל יש בה "איזו העקה כללית, איזו מניעה" (אורות, שם). היא מעליבה את כמיהת החירות שבנו. לא רק משום שהסיבתיות היא מהודקת וסגורה, אלא בעיקר משום שהכפייה הסיבתית היא חיצונית ומנוכרת. יש בה משום "התמהון והערבוביה הבאים לרגל דבר זר" (עקבי הצאן, עמ' קל).<sup>15</sup>

ה"הבנה" האחרת היא מוסרית. היא אינה גוזרת "כך יהיה", אלא "כך ראוי להיות": "ההופעה המוסרית מגלה בנו צביון של אמרה, 'שכך ראוי להיות', 'כך צריך להיות', לא רק 'כך הוא' ו'ככה נהיה'" (אורות, עמ' יט). גם להבנה המוסרית יש חוקים, והרב מדגיש שמדובר בחוקיות לא פחות הדוקה, אלא שמדובר בחוקיות

<sup>14</sup> האלגנטיות – היופי החסכני והאסתטי של ניסוח החוק – היא אחד הקריטריונים החשובים בחשיבה המדעית.

<sup>15</sup> יש חשיבות לעובדה ששפינוזה, מאבות התפיסה הסיבתית-מדעית, הואשם בדיוק בכך שהעולם המתואר במשנתו משול לכלא, וששלשלת הסיבתיות ההדוקה שבו משולה לשלשלאותיו של אסיר: "שמחתו של האדם על הקפדנות המתמטית של חוקי הטבע אותם הוא מגלה, אינה אלא שמחתו של האסיר הנהנה משקשוק שלשלאותיו" (שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, יעקובי פיכטה שלינג. עמ' 16). שפינוזה, בעיני הרב, היה בוודאי דוגמת מופת לתפיסת העולם כ"חוג של דברים עצמיים".



מסוג אחר. פעולתה נעשית ע"י שכנוע, ולא ע"י הפעלת כוח "סיבתי" הפועל על כורחו של הנפעל. ההבנה המוסרית פועלת ע"י קישור כל אירוע לאותו טוב עליון, אליו אנחנו כמהים. בהנחה שבעומק נפשנו אנחנו כמהים לטוב העליון, הא-להי, כל נימוק מוסרי חייב להתחבר, בסופו של דבר, לאותה תכלית עליונה. מובן מאליו שבעולם שכולו "דברים עצמיים", שאין ביניהם קשר פנימי אלא כפייה חיצונית בלבד, אין כל משמעות ל"הבנה המוסרית". ההבנה המוסרית אינה בעלת משמעות אלא בעולם דיאלוגי.

אם כן, ההבנה הסיבתית היא הבנת ההשפעה ההדדית המתרחשת בין אובייקטים עצמאיים, שאין ביניהם כל קשר פנימי ועמוק. בהבנה כזו, האובייקטים המקיפים אותנו הם פשוט מציאות שעלינו להסתדר בתוכה - "כך הוא" - ואילו ההבנה המוסרית מתארת את צורת ההשפעה שבין סובייקט לסובייקט, השפעה מתוך שכנוע וקשר פנימי - "כך ראוי להיות". טענתי קודם שהמדע מבוסס על פיתוח מתוחכם ומדויק של ההבנה הסיבתית. באותה מידה אפשר לטעון שהמוסר, החיפוש אחרי משמעות החיים וערכם, והאמונה במובנה העמוק, כולם מבוססים על ההבנה המוסרית. לכן אי אפשר כלל לדמיין חיים ללא אחת מההבנות האלה.

הרב מצביע גם על היחס שבין שתי ה"הבנות". הבנה מוגבלת ומנוכרת משאירה אותנו בגבולות העולם כפי שהוא, בגבולות ה"כך הוא". זהו, כמו שנראה, יסוד התפיסה האלילית. תפיסת עולם עמוקה יותר רואה את השורש המוסרי-רוחני של המציאות הטבעית: הבנת "כך ראוי להיות" היא נשמתה של הבנת ה"כך הוא". וכפי שטוען הרב בלשונו הפיוטית (קובץ ז', לג):

קדורים הם מקטיני הטבע, מצמצמיו בגבולים קצרים ומצרים דחוקים. מבית עבדים אנחנו מוצאים, לחירות עולם נגאלנו... והטבע התעלה בעילויינו...

חשוב לזכור ששתי התפיסות האלה מקיפות באמת עולם ומלואו. לכאורה, הקשר עם הזולת האנושי אמור להיות קשר דיאלוגי ו"מוסרי", אלא שלמעשה גם קשר כזה עלול להיות "סיבתי". הנכנע למשטר עריצות נכנע למערכת סיבתית כופה. העריץ עומד מולו כנתון קשוח, ככוח עדיף שיש להיכנע לו, משום שאי אפשר להתנגד. גם הא-ל עצמו יכול להיתפס דרך "ההבנה הסיבתית" - בתור "כח תקיף שאין להמלט ממנו והכרח הוא להשתעבד אליו".<sup>16</sup>

<sup>16</sup> כידוע, הרב לא נהג לשמור על מינוח אחיד בכתביו, ולעתים הוא מביע רעיון אחד בכמה מונחים שונים, שרק המתבונן היטב רואה את הדמיון ביניהם, כמו גם את ההבחנות הדקות שבין מונח

הממד ההתפתחותי של שני אופני ההכרה בין שני אופני ההכרה, הסיבתי והמוסרי, יש יחס התפתחותי: אנחנו נולדים עם הראשון, והשני צריך להתפתח בתהליך ארוך ומסובך. התפיסה הראשונית – "המחשבה היותר ילדותית" בלשונו של הרב – היא דווקא ראיית הדברים כאובייקטים נפרדים ("ההבנה הסיבטית"). התינוק, בראשית חייו, עוד לא יודע להבחין בין ראיית המציאות שלפניו כמשהו עצמאי לבין ראייתה דרך משקפיו הסובייקטיביות. ילד קטן אינו מסוגל להבין שאדם שכעס עליו יכול להיות נעים ולבבי ברגעים אחרים, או עם אנשים אחרים. כשאנחנו מצליחים להפריד בין התפיסה הסובייקטיבית שלנו לבין "מהותו" של הדבר, אנחנו יכולים להרחיב את הבנתנו, ולהפריד בין הממד האובייקטיבי לממד הסובייקטיבי של חיינו. רק אז, אנחנו יכולים לתפוס שפלוני הוא בעל כוונות טובות, למרות שפעולתו התגלתה כמזיקה. כל אלו הן תובנות הכרחיות מבחינת החשיבה החברתית, המוסרית והאמונית, אבל הן אינן עומדות לרשותו של הילד הקטן (עקבי הצאן, שם):

המחשבה הנמוכה והשטחית לא תכניס בקרבה שום רעיון המעתיק אותה מעל עצם חזיונה, כי הלא אין המחשבה הפעוטה יודעת כלל את משפטי החוש והמוחש, ולא את ארחות השכל והמושכל שבעיון.

אין סתירה בין שני אופני ההכרה. לפעמים אנחנו תופסים את אותו "חזיון" בשני האופנים. רופא יכול להתבונן במטופל באופן "סיבתי", שכלי וקר, ולנתח את התהליכים המתרחשים בגופו, ובו בזמן לחוש כמה יקר ואהוב האיש הזה, וכמה "מגיע" לו להיות שרוי בכל טוב. אין סתירה, אבל יש הבדל גדול. היחס העמוק שיש לנו כלפי מה שנתפס בדרך האחת שונה לגמרי מהיחס למה שנתפס בדרך השנייה. באופן הראשון מדובר בניכור, אנחנו עומדים מול ה"חזיון" כאובייקט מול אובייקט. מה שאני תופס כקיים "מצד עצמו של החזיון" נשאר זר ומנוכר, לפעמים מאיים, ולעתים אף ניתן לניצול. לעומת זאת, מה שנתפס דרך "התארים המתייחסים" לאדם התופס אותם, הופך לחלק מהווייתו של התופס. קל להרגיש בהבדל אם נתרגם את הניסוח המופשט ליחסי אנוש מסוגים שונים: המקרה הראשון דומה לאדם זר

למונח. ההבנה הסיבטית שהוא מתאר בפסקה זו אינה יכולה לחול אלא על התפיסות שהוא מכנה, בספר עקבי הצאן, "חוג של דברים עצמיים" (עמ' קמו). באותו ספר הוא מתאר את הנטייה לתפוס את מושג הא-להות עצמו כ"דבר עצמי", ואז, הוא טוען: "המחשבה... תהיה מוכרחת להסב פניה ממנו" (עמ' קלא) – כלומר אותה תגובה בדיוק שהוא מתאר בספר אורות, ומסביר שהיא נובעת מחוסר בהירותו של מושג הא-להים, כפי שהוא נתפס בדור מסוים.

ששמענו עליו דברים טובים. טובים ככל שיהיו, אין אנחנו חשים קרבה כלפיו, ולפעמים אנחנו חשים גם קנאה ועוינות. לפעמים אנחנו מאוימים ע"י הצלחתו, העלולה לפגוע בשלנו או להאפיל עליה. אולם אם מדובר באדם יקר ללבנו, אדם שהוא חלק מחיינו, אנחנו יכולים לשמוח בגדולתו, ולחוש כאילו הווייתנו שלנו התעצמה בהצלחתו.<sup>17</sup> נחשוב על ילד השומע דברים נפלאים על הוריו, ומתמלא גאווה כאילו הוא עצמו גדל והתעצם בזכותם.

המחשבה המתרוממת מעל השטח הנמוך, היא מבחנת שהנבחר שבפסק חושה ושכלה יהיה העסק בתארי החזיון מצד יחושם לה. ובזאת היא מסירה מעליה את התמהון ואת הערבוביה הבאים לרגלי דבר זה, כי כבר אין כאן דבר זר באמת, כ"א היא עסוקה בחלקים מחלקי הויתה. ואם יהיה החזיון דבר נעלה ומרומם, מקור שאינו נשאב ונפסק כ"א מעין המתגבר, אז תהיה שרויה תמיד בנחל עדנים של שאיבת אוצרות חיים חדשים קרובים לה המביאים לה שמחה... (שם).

כמה יפה מתארים המשפטים האלה את יחסינו לאדם אהוב, שכל גדולה שמיחסים לו מעצימה את הווייתנו! אנחנו חשים שכל טוב שיש לו הופך, מבחינתנו, את המציאות כולה לטובה יותר. כך ראוי, מבחינתנו, שאותו אדם יהיה שרוי בטוב ("כך ראוי" זו בדיוק הגדרתה של "ההבנה המוסרית", כפי שהבאתי קודם!). מה שאין כן אם אנחנו מנוכרים לאותו אדם – או לאותו "חזיון" – ואז כל גדולה שאנחנו רואים בו יוצרת אצלנו תחושות של קנאה, איום, וניכור גדול כפל-כפליים. לדעת הרב, כך תופס הילד הקטן את המציאות. העולם בו הוא חי מורכב, מבחינתו, מאובייקטים חסרי קשר, שהיחס שביניהם הוא חיצוני ומאיים:<sup>18</sup>

מה שאין כן אם המחשבה הילדותית לא תזו ממקומה, וכל שיחה ושיגה יהיה רק עם העצם - החזיון שהוא מרום ונשגב. אז תתע במסילות זרות לרוחה... ואם החזיון יתגבר הרבה בשרעפיה, תהיה מוכרחת להסב פניה ממנו (שם).

<sup>17</sup> כדאי לזכור שתמיד קיים גם אורח החשיבה ה"סיבתי" והמנוכר. באורח החשיבה הזה אין מקום לשמחה על הטוב הנמצא אצל מישהו מלבדי. אפילו בא-להים, טוען הרב (קובץ א', קסט), יכול האדם לקנא על הטוב והשלמות שיש בו! אולי כדאי להוסיף שעיקרון יסוד מתפיסתה של הפסיכואנליטיקאית החשובה מלאני קליין מתאר קנאה כזו בדיוק: קנאת התינוק באמו (מלאני קליין, כתבים נבחרים, תולעת ספרים, ת"א 2002, עמ' 241).

<sup>18</sup> מבחינה פסיכולוגית, מסתבר שכבר עם היניקה הראשונה מתחיל להתפתח קשר יותר פנימי בין התינוק ואמו, והוא מתייחס אליה כ"חלק מחלקי הווייתו" (בפרפראזה על ניסוחו של הרב, עקבי הצאן עמ' קל). ר' אצל דניאל שטרן, יומנו של תינוק, מודן, ת"א 1997.

### בחזרה לאידיאלים והמודל ההיסטורי

כעת אנחנו מתקרבים לתשובה על השאלה שהצבתי קודם: מדוע אנחנו תופסים את האידיאלים באופן מעוות וחיזוני? מדוע האידיאלים הגבוהים, שהיו אמורים לכוון את דרכנו לטוב העליון שהנשמה כמהה אליו, הופכים מקור לכל רע, לכל עריצות ורשע? התשובה היא שהם נתפסים דרך "ההבנה הסיבתית", כחוקים כפייתיים שאינם קשורים לאדם עצמו, לנפשו, לכמיהת הטוב העליון המפעמת בו. ההבנה הסיבתית היא חשובה ונחוצה כשלעצמה. בלעדיה לא נוכל להסתדר בעולם. אבל כשהאידיאלים, מבטאי הטוב העליון, מובנים בצורה חיזונית ומנוכרת כזו, הם הופכים הרסניים. העובדה שההבנה הסיבתית היא ההבנה הטבעית והראשונית – כאמור, זוהי תפיסת העולם הפשוטה של ילד – מסבכת את הדברים עוד יותר. ממילא ההיסטוריה מתקדמת במסלול מתמשך, הפותח בהבנה סיבתית-חיזונית של הא-להות והאידיאלים הכלולים בה, לעבר הבנה מוסרית, עמוקה ופנימית שלה.

בפרק הקודם ראינו שהטוב האינסופי מתפרט לאידיאלים, וכל תרבות מנסה לממש את האידיאלים האלה בהתאם לאפשרויות המציאותיות הפתוחות לה. כך נוצרת מערכת הערכים המסוימת של כל תרבות ותרבות. ערך ה"צדק", למשל, הוא בוודאי אחד מגווני הטוב המוחלט. שום חברה אינה יכולה להתקיים לאורך זמן כשהיא בנויה על עוולות ושחיתות. חברה כזו תתפורר ותיעלם, מכח החוק המוסרי. אלא שיש להבהיר, מהי משמעותו הקונקרטי של הצדק? אידיאל זה אינו יכול להתבטא באותה צורה בחברה חקלאית ובעולם קפיטליסטי. האידיאל אינו משתנה, אבל הערכים הקונקרטיים המממשים אותו אינם אלא דימויים, היכולים להשתנות מקצה לקצה.<sup>19</sup> בנוסף, אידיאל הצדק אינו אידיאל יחידי – הוא חייב לצמצם את עצמו כדי להשאיר מקום לאידיאלים נוספים, כמו לכידות חברתית, חירות, הפצת ההשכלה בשכבות הרחבות ביותר ועוד. אין שום ערך מוחלט. כל הערכים כולם הם כלי ביטוי לכמיהה לטוב הא-להי המוחלט. הצדקתו של כל ערך היא בקידום הופעת הטוב העליון הזה.

אלא שמכיוון שהתפיסה הראשונית שלנו רואה את הדימויים האלה כ"דברים עצמיים", אנשים נוטים לתפוס את ערכיה של תרבותם כמוחלטים ובלתי ניתנים לערעור. מנקודת מבטו של הרב עלינו לומר שהתפיסה הזו, אינטואיטיבית ככל

<sup>19</sup> זהו, אולי, שורש הבעיה שרבים התחבטו בה: איך מיישמים את חוקת היובל במציאות של כלכלה מודרנית.

שתהיה, מבלבלת בין היחסי והמוחלט, בין הפנימי והחיצוני, בין המקור לבין אופן מימוש. כעת, לאחר שלמדנו על שני אופני ההכרה, אנחנו יכולים להסביר כיצד חל הבלבול הזה. עצם המבנה הבסיסי של הכרתנו גורם לנו לתפוס את הערכים שאנחנו מתחנכים עליהם, בצורה המסוימת בה רואה אותם תרבותנו, כישויות עצמאיות, כאיכויות נעלות שהטוב שבהן הוא מעצם מהותן. צעד קטן בלבד מכאן ואנחנו הופכים אותן לאלים ממש (זוהי, כמובן, צורה של אלילות). בשורש הדברים כל אותם ערכים הם אידיאלים א-להיים נשגבים, אבל הצורה המסוימת שקיבלו בתרבות זו או אחרת היא בוודאי יחסית, ויש להניח שעם התקדמות רוח האדם, אותם אידיאלים יקבלו צורה נעלה יותר).

כמו האדם הפרטי, גם התרבות עצמה חייבת לעבור תהליך התפתחותי מורכב עד שתוכל להבין את מקורם העמוק של ערכיה. התרבויות ה"פרימיטיביות" נוטות לראות את ערכיהן המקודשים כמובנים מאליהם, וכל עולם ערכי אחר נראה להן כתת-אנושי ואפילו שטני. נדרשת רמה התפתחותית גבוהה כדי להבין את השורש הרוחני של ערכים המאפיינים תרבות שונה משלנו. התפתחותה של היכולת הזו היא המפתח להבנת ההתפתחות בחיי הפרט, מה שאנחנו מכנים "פסיכולוגיה התפתחותית", ובחיי הכלל, מה שאנחנו מכנים "היסטוריה".

לאור הדברים האלה אפשר לראות את ההיסטוריה כמהלך בו הולכת התרבות ומתבססת יותר ויותר על אופן ההכרה שהרב מכנה "מוסרי". התרבות הולכת ומשתחררת מהניכור הנורא שבין האדם לבין המציאות הסובבת אותו, ניכור שהוא תולדת אופן ההכרה ה"סיבתי". אפשר, לפי זה, לחלק את ההיסטוריה לשלבים שונים: אלילות, נצרות, כפירה ואמונה,<sup>20</sup> שכולם שלבים בדרך הארוכה המובילה ממחשבת הניכור למחשבה האמונית-דיאלוגית.

#### אלילות וכפירה כשני אופנים של ניכור

למדנו שבמצב הראשוני של הפרט ושל החברה, כל אידיאל נחשב לישות העומדת בפני עצמה. מכיוון שבעומק נפשנו מפעמת בכמיהה לטוב אינסופי, כל ערך המוצב לנו כאידיאל הופך בדמיונו לאידיאל שלם, ובעצם לא-ל העומד בפני עצמו. זהו שורש האלילות. בסופו של דבר, מסביר הרב, אותה נטייה עצמה היא גם שורש

<sup>20</sup> התמקדתי כאן בשלבי התפתחותה של התרבות המערבית. במשנת הרב יש תובנות מאלפות גם לגבי תרבויות נוספות, כמו האסלאם והבודהיזם, אבל מפאת קוצר היריעה לא כללתי אותן כאן.

הכפירה (אורות, עמ' קכד):

כל הגדרה באלהות מביאה לידי כפירה, ההגדרה הוא אליליות רוחנית, אפילו הגדרת השכל והרצון ואפילו האלהות עצמה ושם א-להים הגדרה היא, ומבלעדי הידיעה העליונה שכל אלה אינם כי אם הזרחות ניצוציות ממה שלמעלה מהגדרה היו גם הם מביאים לידי כפירה.

פסקה זו קושרת בבירור בין אלילות וכפירה. הכפירה נוצרת מהניסיון לכלוא את הא-להות האינסופית בתוך הגדרה מוגבלת כלשהי. גם המושגים הנעלים ביותר – "האלהות עצמה ושם א-להים" – הם ניסיונות הגדרה. ככה המוח שלנו עובד. אי אפשר לומר מילה בלי שהמוח יצייר ציור. ככל שיהיה הציור הזה מורכב, מופשט ומתוחכם, מגדר דימוי לא ייצא. מה שצריך לעשות הוא לראות את הציורים האלה ככלי ביטוי, כ"הזרחות ניצוציות ממה שלמעלה מהגדרה". אלא שפעולה כזו מצריכה יכולת הכרתית המתפתחת באיטיות, שאינה עומדת לרשותנו בגיל בו קלטנו את המושגים לראשונה. מכאן נובע שאי אפשר להימנע מהגשמה אלילית, לפחות בראשית חיינו. מה שכן אפשרי הוא להמשיך להתפתח, לטהר את המושגים ולהפוך, עם הזמן, את ההגשמה לאמונה זכה. אלא שבדרך אורבת לנו סכנה נוספת, הנובעת במישרין מן האלילות, והיא הכפירה.

התפיסה האלילית, טוען הרב, היא מפחידה ומנוכרת. הניכור הוא ממהותה ממש, משום שהיא בנויה על אופן ההכרה המחלק את המציאות לאובייקטים נפרדים (אופן ההכרה שהוא מכנה "סיבתי"). בהבנה הסיבתית, כזכור, המציאות אינה אלא אוסף אובייקטים נפרדים, שאין ביניהם קשר פנימי (ומכיוון שאין ביניהם קשר פנימי, שלשלת הסיבתיות שאנו חיים בה, במידה כזו או אחרת, נתפסת כסתירה מוחלטת לחירות). הא-ל, בתפיסה הזו, נמצא ביחס סיבתי זה או אחר כלפי עולמו: הוא "יוצר" אותו, "שולט" בו וכיו"ב. האדם עומד מולו כפי שעומדים מול כח עצום ומפחיד, לפעמים עוין, לפעמים שוחר טוב, אבל תמיד – גם כשהוא שופע טוב – מנוכר וזר. כפי שהסביר הרב במאמר דעת א-להים, במצב בו "כל שיחה ושיגה (של המחשבה האנושית) יהיה רק עם העצם - החזיון שהוא מרום ונשגב. אז תתע במסילות זרות לרוחה... ואם החזיון יתגבר הרבה בשרעפיה, תהיה מוכרחת להסב פניה ממנו" (עקבי הצאן, עמ' קלא). "הסבת פנים" זו היא שורש הכפירה. היא נובעת מכך שמושג הא-ל נתפס בדרך האלילית, שהיא עצמה תוצר של מחשבה "עמומה" ולא מפותחת (אורות, עמ' קכו):

כיון שנקודת התוך של ההכרה האלהית עמומה היא, הרי המהות האלהית כלולה בהמון, וגם ביחידים שהם ראויים להיות למאירי דרך להם, רק בתור כח תקיף שאין להמלט ממנו והכרח הוא להשתעבד אליו. כשבאים להשתעבד לעבודת א-להים על

פי המצב הריקן הזה, של הציור האפל המלא תהו ובהו שמתהווה ברעיון כשחושבים על דבר א-להים בלא השכלה ובלא תורה, יראה תתאה הנתוקה ממקורה, שהוא יראה עילאה, האדם הולך ומאבד את זהר עולמו על ידי מה שהוא מקשר את עצמו לקטנות המוחין. אין גאות-א-להים מתגלה אז בתוך הנפש כי-אם שפלות דמיונות פרועים, המציירים תכונה של איזו מציאות בדויה מטושטשת, מדולדלת וקצופה, שמבהלת את כל מאמין בה ומדכאת את רוחו, מטמטמת את הלב ומונעת את עדינות הנפש של האדם מלהתגבר, ועוקרת את הזיו האלהי שבנשמתו. ואף אם יאמר כל היום כולו שאמונה זו היא בד' אחד היא מלה ריקה שאין הנשמה יודעת ממנה כלום, וכל עדין רוח מוכרח הוא להסיח את דעתו ממנה.

הכפירה מופיעה כגואלת מן המצוקה האלילית, ורק אחר כך מתגלה המצוקה שהיא עצמה יוצרת. היא מסלקת את האל האלילי המפחיד ("א-להים מת!", מכריז ניטשה) אבל מותירה את המציאות כולה כאוסף אובייקטים חסרי פשר.<sup>21</sup> יחד עם הדימוי האלילי הסתלק מן המציאות גם הטוב האינסופי, שכל האידיאלים הם התפרטויותיו. לאור השקפת הכפירה נתפסת המציאות כולה באופן התודעה המנוכר, והאדם הופך זר לעולמו וחסר משמעות בעצמו. הייאוש הזה חייב להביא אותו להמשיך ולחפש פשר לחייו, אבל מכיוון שזוועות האמונה האלילית עדיין חרוטות בלבו הוא מסרב לשמוע על הא-להות כמורה דרך לחייו. כך נוצר המצב האומלל שכבר הבאתי את תיאורו לעיל, ואביא אותו שוב כדי לקרוא בו לאור התובנות שנוספו בינתיים:

אי אפשר למצא מעמד מבוסס לרוח כי אם באויר האלהי. הידיעה, ההרגשה, הדמיון והחפץ והתנועות הפנימיות והחיצוניות שלהם, כולם מזיקים את בני האדם שיהיו אלהיים דוקא. אז ימצאו את מלואם, את יחושם השווה והמניח את הדעת. אם מעט פחות מגדולה זו יבקש לו האדם הרי הוא מיד טרוף כספינה המטורפת בים, גלים סוערים מתנגדים זה לזה ידריכוהו תמיד מנוחה, מגל אל גל יוטל ולא ידע שלו. אם יוכל לשקע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלח לו למעט את אור חייו לאיזה משך זמן, עד שבקרבו ידמה שכבר מצא מנוח. אבל לא יארכו הימים, הרוח יחלץ ממסגרותיו והטירוף הקלעי יחל את פעלו בכל תוקף. מקום מנוחתנו הוא רק הא-להים.

לאור ההנחות האלה אפשר לבחון את מהלך ההיסטוריה העולמית, ואקדים לו הערה קצרה על "האידיאה הלאומית".

<sup>21</sup> ניטשה מתאר את המציאות כולה כאוסף כוחות שואפי עצמה, הלכודים במאבק כביר, בלתי נתפס, החוזר על עצמו שוב ושוב ללא פשר - תמונה שהוא מכנה "החזרה הנצחית".

### משהו על ה"אידיאה הלאומית"

במאמר 'מהלך האידיאות בישראל' הרב עוסק בגלגוליהן של שתי אידיאות: את האחת הוא מכנה "האידיאה הא-להית", ואת האחרת "האידיאה הלאומית". הראשונה היא האופן בו נתפס מושג הא-להות בתרבות מסוימת, והשנייה היא המערכת החברתית-לאומית של אותה תרבות. האידיאה הלאומית כוללת את הפעילות הכלכלית, את סדרי הממשל, את מערכת המשפט וכד'. הרב מתאר את סיבוכי ההיסטוריה הישראלית במונחים של קשרי הגומלין בין שתי האידיאות האלה, בתקופות שונות של תולדותינו.

במסגרת מאמר זה לא אאריך בתיאור ההתפתחות הכלכלית והמדינית של "ההיסטוריה הכללית", ואסתפק בתיאור ההתפתחות הדתית והרוחנית. מכל מקום, חשוב לזכור שלדעת הרב קוק אין אפשרות להבין את המציאות החברתית-כלכלית במנותק מהמציאות הרוחנית-תרבותית של כל תרבות באשר היא.<sup>22</sup>

אפשר לנמק את התפיסה הזו. ראשית, כל תרבות חייבת לשכנע את בניה שסדרי החיים שהיא מציעה הם טובים וישרים, ויש לדבוק בהם. לשם כך, כל תרבות מסבירה את סדרי חייה בטענה שהם מתאימים למבנה העומק של המציאות, או לאיזה מיתוס רחב יריעה. המצרים הקדמונים האמינו שפרעה הוא אל, ומבנה השלטון משקף את סדרי עולם האלים העליון. קיסרי רומא דרשו גם הם מעמד של אלים (אם כי לתביעתם היה הרבה פחות ביסוס במיתוס היווני-רומאי, ובאמת תולדות רומא עשירים מאד במרידות בלתי פוסקות). בימי הביניים היה השלטון המדיני היררכי ועריץ, בהתאמה גמורה לאופייה של האמונה הנוצרית, שעוד אריך בתיאורה. האידיאלים של העת החדשה שיקפו כפירה גמורה בכל היררכיה, שאפיינה את ההגות המודרנית בכלל. מכאן, נובעת ההבנה שלעולם לא נוכל להתמודד עם מכשולים חברתיים-מדיניים, מבלי שנתמודד קודם עם הנחות היסוד

<sup>22</sup> ר' לדוגמה קובץ ז', סו: "כשאנו נשאלים על החיים החברתיים, מה היא מגמתם, אין לנו תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבא לשאיפה של עולם גדול ונשגב מהם... ובוזה אנו באים בהסכמה, שאי אפשר כלל שתהיה כל השאיפה האנושית שקועה רק באותם החיים החברתיים לבדם. ולא עוד, אלא שהדבר מוכרח הוא שאם יחדלו החיים החברתיים מיניקת לשדם מאותם החיים העליונים שהם למעלה מהם, ושהם עושים את היותם להויה מטרתית, יפחת מאד הערך החיוני שלהם עצמם, וממילא יתגלו בקרבם מגרעות גדולות, עד שיהיו יורדים גם בערכם".



של התרבות בה נוצרו.<sup>23</sup> אסתפק בהערות קצרות אלה, ואכנס לתיאור ההתפתחות הרוחנית הכלל אנושית, כפי שמתאר אותה הרב.

## 1. האלילות

בפרק הקודם למדנו שהרוח האנושית בראשית דרכה נוטה להיות אלילית. אלא שגם אם אי אפשר להימנע ממנה, תוצאותיה הרות האסון ידועות לכל. אין גם צורך להרחיב ביחסה השלילי הקשה של התורה לעבודה זרה, לכל סוגיה וגווייה. היהדות אינה מכירה תועבה קשה ממנה, ורואה אותה כמקור לכל שחיתות אפשרית. ההתנגדות לעבודה זרה עומדת ביסוד התורה ממש. מהסיפור המכונן על אברם השובר את פסלי אביו, דרך הדיבר השני, שהמחשבה היהודית ראתה אותו כשורש לכל מצוות 'לא תעשה', ועד לאינספור דברי נבואה ומאמרי חכמים המפעילים כל אמצעי רטורי כדי לגנות את העבודה הזרה, ללגלג עליה ולהתריע מפניה. היהדות כולה רואה בעבודה הזרה את תמונת התשליל שלה, ו"כל הכופר בעבודה זרה כמודה בכל התורה כולה" (חולין ה, א).

מכיוון שכך, לא נתפלא למצוא בכתבי הרב קוק דברים קשים כלפי האלילות, בסגנון חריף שאינו שכיח אצלו (מלבד כשהוא עוסק בנצרות, אבל על כך בהמשך). אביא דוגמא לחריפות לשונו בנושא (קובץ ה', נו):

עבודה זרה אין די לשנוא אותה, לשקצה ולתעבה, לדרוש כליונה אבודה והכחדה, אלא צריכים לכפור בה, להאמין באפסיותה בריקנותה בביטולה ושלילותה המוחלטת, בעומק ההעדר, שרק בהתפרצותה להראות כדבר מצוי ואיזה יש, היא מתגלה בנבלותה, כיעורה, זוהמתה וסרחונה, וכל מום רע וכל שם רע ושם גנאי שלה. עומק היהדות האמיתית, נעוצה היא בכפירה של עבודה זרה, העולה הרבה יותר למעלה, ומעמקת יותר את החטיבות של קדושת היהדות, משנאתה. ושיקוצה, וכל ריחוק תיעוב ושיקוץ שלה, כל הזריות, תזרם כמו דוה צא תאמר לו, הכל תלוי בעומק הכפירה של עבודה זרה. כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי.

הגינוי לעבודה הזרה הוא מוחלט, אבל הרב אינו יכול להסתפק בו. הוא שואף להתעמק בהבנת התופעה – לא למען הסקרנות האינטלקטואלית המופשטת, אלא

<sup>23</sup> ר' לדוגמה קובץ א', נ: "הציור של הא-לקות שהאדם מצייר בדעתו, הוא תמיד מעורב עם סיגני דמיונות כוזבים, ומתוך כך מכשיל הוא את חיי האדם והחברה".

כדי להבין את שורשי המחלה, ולזהות את שלוחותיה בכל מקום שבו יופיעו (גם במקומות תמימים לכאורה). בלי להבין את שורשה, לא נדע להתמודד עמה, ולא להיזהר מהופעתה המחודשת (גם לאחר שנדמה כי מוגרה כליל). כדי להבין את משמעותה הפנימית של האלילות יש למקם אותה בתוך סכמה היסטורית כללית, המסבירה מהיכן היא באה, ולאן היא יכולה, או עתידה, ללכת.

כפי שהוסבר בפרקים הקודמים, הסכמה ההיסטורית של הרב רואה כל תנועה היסטורית כהופעה מיוחדת של השאיפה לקרבת א-להים. לא רק תנועות יפות וטובות, אלא גם תנועות מגוונות, מושחתות ורצחניות – כל תנועה, באשר היא, היא תוצר של אותה כמיהה עצמה. הרב קוק אינו מכיר במניעים אחרים. שורש הכל הוא בכמיהה לטוב, אלא שהכמיהה הזו עלולה להתעוות, ליפול לשחיתות ולרוע. לא זו בלבד, אלא שברוב המקרים הופעתה הראשונה של כל תנועה חייבת להיות נפולה ומושחתת. אין סתירה בין הביקורת על צורתה המושחתת של תופעה היסטורית כלשהי לבין ההכרה בשורשה הנעלה (קובץ ה', קמז):

בעולם הפנימי, בעולם הרוחני, שורש יצרא דע"ז בקדושה, הוא החשק הגדול של קרבת א-להים, וכאשר הבערות וחסרון הזיקוק המוסרי הם מניעות גדולות, שסותמים את האור האלהי מן האדם, אז אם תשוקתו הטבעית חזקה היא, פורצת לה תשוקה זו את דרכה ביצרא דע"ז.

זוהי בדיוק אותה סכמה שראינו בפרק הקודם. הכמיהה לא-להות היא כח נפשי כביר, בלתי ניתן לעצירה. אלא ש"הבערות וחסרון הזיקוק המוסרי" אינם מאפשרים לאדם להבין למה באמת מכוונת שאיפתו. אותן אידיאות שהיו אמורות להיות כלים לביטוי אמונתו הגדולה, הופכות לאיליים שבני אדם משתעבדים להם, מקריבים להם את כל האנושי והנעלה שבקרבם.

יתר על כן, בני אדם פראים ובורים, שהתרבות המעדנת עוד לא חדרה לליבם והיטיבה את מידותיהם, מציירים להם, בהכרח, איליים פראים כמותם, ועובדים אותם לפי דמיונם הגס. מכיוון שהנפש האנושית כוללת – טרם עידונה – גם יצרים הרסניים ומושחתים, ציורי האלים בעצמם מבטאים, בין היתר, גם את הצד האפל שבנפש. לכן, טוען הרב, האלילות היא התגלות "שאיפת הרע הגמורה" שבנפש. גם כשהיא מתלבשת בערכים נאים ומקובלים, שאיפתה הפנימית נותרת רעה והרסנית כמקודם (קובץ ה', מז):

שאיפת הרע הגמורה, חפץ השלטתו בכל ערכי החיים והעולם. מזה יצאה התקופה האלילית, והיא פועלת בעומק וזהמתה גם עד כה בכל ענפיה, שהם הם סורי הגפן נכריה, בכל רשעה, מחלה, סכלות, וחורבן, בין הגלויים בניוולם, בין המכוסים במעטה היופי החיצוני, כבוד מדומה ומשטר ממשלת תבל.

### קליפה קדמה לפרי

ולמרות הדברים הקשים האלה, עדיין זוהי הופעתו הראשונה של אידיאל האמונה, שבסופו של דבר הוא מקור כל עידון תרבותי. אחזור, אם כן, לפסקה שהבאתי כבר את חלקה, ונראה כיצד היא משתלבת בתמונה הרחבה (קובץ ה', קמז):

העולם נוצר מתוך תוהו ובוהו. הקליפה קדמה לפרי, החומריות והגסות הקדימה לבא, הדינים הקשים והגבורות שלטו לפני התגלות החסדים, העיגולים קדמו ליושר. ובעולם הפנימי, בעולם הרוחני, הציורי, האידיאלי והאמוני, גם שם הדבר נוהג כן, קדימת הקליפה לפרי. העזות, המרוצה, השטיפה החזקה, מתבצרת במקום נמוך ומזוהם, ומשם יוצאת ונלקטת תמצית שמתעדנת ומתרחנת, מתטהרת ומתקדשת, עד שנותנת את ריחה הנפלא, ריח ניחח לד'. בווהמתה של עבודה זרה גודל רוח האמונה בכל פראותו וגסותו, ברתיחתו וכח סוסיותו, בשריפת בנים ובנות, באדיקות עורת, בשיקוע של כל תועבה וכל תאוה גסה ועמוקה הושרשה. ומתוך הזבלים הסרוחים הללו, צמח האמונה עלה, יצא הבנין מתוך התוהו, ויהי לנטיעה משמחת א-להים ואנשים.

ומכיוון שכן, למרות גסותה של האידיאה האלילית עלינו להודות שבפרספקטיבה היסטורית הייתה בה תועלת רבה לשעתה (קובץ ז', צב):

במעמק היותר שפל של נטיית האמונה, נמצאת אותה התכונה השפלה של יצרא דעבודה זרה, שבשעתה הייתה מועלת לעולם...

כמה מורכבות מחשבתית נצרכת כדי לתפוס את הפרדוקס ההיסטורי הזה! ועם זאת, הרב אינו נרתע מלבטא אותו במלוא חריפותו. שנאת האלילות וההכרה בתפקידה ההיסטורי אינם עומדים אצלו בשום סתירה, כדבריו המפורשים (קובץ ה', צא):

אלמלא ההיות התחתונות, החשוכות והכעורות, לא תצאנה ולא תשגשגנה בשיא הודן ההיות העליונות, הנכבדות והמאירות, והחיבור והאיחוד הולך ומתגדל בנפשנו. מהעולם המוחשי באים אנו לעולם הרוחני, למחשבות אדם ותחבולותיו, לדרכי הקולטורות השונות, ואמונות והשיטות. נרתעים אנו לאחורנו כשהננו רואים הרשעה והסכלות, כמה שלטה וכמה שולטת היא במערכי לב בני אדם, בנמוסיהם, בדעותיהם, באמונותיהם, בסדרי חייהם הפרטיים והחברתיים. כשאנו משקיפים על כל התועבות שנעשו בשם אמונה, על כל קרבנות האדם לאלילים, על כל חללי הנמוסים המתועבים, ועל כל הרשעות, השפלות, החולשות והמחשכים של ההסכמות, ומעבר מזה רואים אנו את הברקים, את עטרות החן של שכל האדם וישרו, את חכמת החכמים, את גבורת הגבורים, את להב אור הקודש של אור האמונה בזיקוקו ועליונותו, את השאיפות ואת התקוות של העתיד הגדול, ואת עמודי האורה שממלאים את ההוה, מיד אנו מחליטים, הלא כולה, כל החזות הרוחנית עולם אחד הוא. גם הוא תוכן אורגני יש לו, גם הוא בכל הוד נשמתו, בהברקת רוח קדשו, ועו אל אלים אשר בתוכו, נזקק הוא לכל אשר בקרקעיתו ותחתית מצבו, ואלמלא אותם

השמרין והרפשים שברוח האדם, לא הצמיח פרי תנוכתו, המשמח א-להים ואנשים. ומיד אנו מתנחמים על עפר ואפר.

### מושג הטבע

לעומת האלילות, המקושרת להערצת הטבע, האמונה ה"מונותיאיסטית" נתפסת כעבודת א-ל על טבעי מופשט, לפעמים גם עוין את הטבע. אין ספק שהתפיסה הזו אחראית לחלק מהרתיעה הכללית שאנשים רבים חשים, בימינו, כלפי ה"דת". אנשים חשים שהמציאות ה"טבעית" שמסביבם ושבתוכם ראויה ליחס של כבוד. הטבע הסובב אותנו, על כל יופיו והדרו, על עוצמתו המרגשת, נראה לנו כראוי להערצה מצד עצמו.<sup>24</sup> רבים חשים שהערצת כוחות הטבע כאלים הייתה יכולה להעשיר את עולמנו הרוחני והנפשי, אולי אפילו למתן את היחס הנצלני שלנו לטבע, יחס שהוא אולי מקור המשבר האקולוגי המאיים על עצם קיומנו.

מן הראוי לברר מעט את המושגים.

מושג ה"טבע", כמו שראינו, הינו תוצר מובהק של תפיסת העולם הסיבתית, המקבלת את המציאות כמו שהיא. והמציאות בה אנחנו חיים היא, כידוע, מורכבת. יש בה ערכוב של טוב ורע, כיעור ויופי. את המציאות כולה, על הטוב והרע שבה, אנחנו מכנים "טבע". כמו שראינו, החשיבה האמונית אינה כופרת במושג הטבע, אלא מרחיבה אותו, ומעמידה את "ההבנה המוסרית" כבסיס לכל "הבנה סיבתית". האמונה אינה מקבלת את המציאות כנתון מוחלט, אלא מבקשת לתקן אותה. לצעוד מתוכה לעבר "האידיאלים" הנשגבים, שהיא מאמינה בהם.

ההבחנה בין החשיבה האלילית לבין האמונה היא בשאלה על אופן ההכרה בו אנחנו מתייחסים למציאות, כלומר לטבע. החשיבה האלילית מקבלת את המציאות כמו שהיא, על הטוב ועל הרע שבה. ההבחנה בין "ההבנה המוסרית" ובין "ההבנה הסיבתית" טרם התפתחה בה. אין בה הבחנה בין "מה שיש" לבין "מה שראוי להיות". החשיבה האמונית, לעומתה, מניחה ש"עיקר האמונה היא בגדולת שלמות אין סוף. שכל מה שנכנס בתוך הלב הרי זה ניצוץ בטל לגמרי לגבי מה שראוי להיות משוער, ומה שראוי להיות משוער אינו עולה כלל בסוג של ביטול לגבי מה שהוא

<sup>24</sup> ייתכן שתפיסה הזו, ההולכת ונעשית יותר ויותר מקובלת, אחראית גם לכמיהה המחודשת למיתוסים האליליים (כמיהה המתבטאת, למשל, במגוון ספרי ה"העידן החדש" שאפשר לראות בכל חנות ספרים).

**באמת** (אורות, עמ' קכד). גם הטבע אינו נתפס כדבר מוגמר העומד בפני עצמו, אלא כיצירת אמנות<sup>25</sup> נשגבה, שיצר הבורא עצמו. יצירה המבטאת רצון שהוא נעלה ממנה לאין ערוך, רצון שכל מה שנוכל לשער בו יהיה ניצויץ בטל לגמרי לעומת עומקו האמיתי. יותר מזה, מכיוון שהמציאות היא תהליך כביר של תיקון ותשובה, המציאות - והטבע בכללה - נתפסת לנו כיצירת אמנות לא גמורה, יצירה מתהווה.<sup>26</sup>

### כבוד הטבע

מכיוון שכך, האלילות אינה יכולה שלא לקבל את הטבע כמו שהוא, ואילו האמונה אינה יכולה לקבל אותו כמו שהוא. האמונה רואה את האכזריות, הפראות, הכיעור והשחיתות הממלאים את הטבע כשליבים בדרך להשלמת היצירה, ולא כנתונים קשיחים. קודם כל, כמוכן, האמונה רואה כך את הטבע שבקרבנו, הטבע האנושי (קובץ א', תו):

האליליות לא תוכל להרגיש בכיעור של החטא. הניצוצות הפזורים, הפרודים כל אחד לעברו, לבצעו - עם כל האפשרות להבלטת יופי שיש בכל אחד בפני עצמו, מפני החלקים שנערכים במשטר הגון ואסתתי בקרבו ובחוגו - אין בהם אותו תפארת עולם הסוכם את כל ההויה, החיצונית והפנימית, לסך שלם אחד, המכניס את תנועות החיים הגשמיים והרוחניים עם כל הדר המציאות לדיר אחד, ומוזיק את כל חלק לחברו זקיקה מוחלטת של פאר חי העולמים. רוח הטומאה ורשעה חלוטה מחוברת היא עם האליליות, רצח ונאף, ופנה אל א-להים אחרים, מצרנים הם זה לזה. תפארת של אמת היא ההרמוניה בעצמה, הדרת האחדות ביקרתה.

ביקורתו של הרב כלפי תפיסת הטבע האלילית אינה על עצם הערצת הטבע, אלא כלפי חוסר יכולתה לבקר אותו על פגמיו, וחוסר רצונה לתקן את הפגמים האלה. כדבריו (קובץ ג', נה):

העולם האלילי העבר, וההווה עד כמה שהוא קיים בכולו או במקצתו בין השדרות האנושיות, שואף הוא להיות קשור אל הטבע כמו שהוא, בכל פנימיות נפשו ורוחו. החיים הטבעיים בכל עזם, בכל קסמיהם, הם מגמתו האחרונה.

<sup>25</sup> הרב מעדיף, בדרך כלל, את הביטוי "שירה" על "אמנות", והניסוח שהאמונה רואה את הטבע כ"שירה" נשגבה שכיח אצלו בכמה מקומות.

<sup>26</sup> ר' גם קובץ ו', רנא על כך שתפקידם של הניסים הוא לעשות "חלונות בהטבע".

לכן, למרות שהקשר לטבע הוא קדוש וטהור מצד עצמו, תפיסת הטבע האלילית משחיתה את האדם ואת התרבות בגלל חוסר הביקורתיות המאפיינת אותה בהכרח (קובץ ג', סו):

העבודה האלהית היותר עליונה היא אותה שהיא מקושרת ישר אל הטבע. נתחללה קדושה עליונה זו על ידי זוהמת האדם, שהשחיתה את פולחן הטבע, בעשותה אותה למפלצת אלילית, במקום שהוא צריך להיות בסיס איתן להאידיאליות העליונה....

ומכאן מגיעה המסקנה, הנראית פרדוכסאלית במבט ראשון, שהאמונה מעריצה את הטבע הרבה יותר מהאלילות, ובאופן עמוק בהרבה (קובץ ז', מז):

אותו הכבוד שהעולם האלילי מכבד את הטבע, כלא הוא נחשב לגבי הכבוד הפנימי והעליון, העדין והמיושר, בטהרו וקדושתו, שהעולם הישראלי ברום תעצומו הוא מכבדו. הכבוד האלילי של הטבע, איננו כי-אם כבוד חיצוני, כבוד של הכרח, של אלמות ותקיפות, והכבוד הישראלי בפנימיותו, הוא כבוד חבתי אידיאלי ונימוסי....

אפשר לראות כאן את אותם שני אופני הכרה שראינו קודם בניסוחים מעט שונים. אופן ההכרה ה"סיבתי", המנוכר, המתייחס ל"עצם החיזיוני", ואופן ההכרה ה"מוסרי" המחפש את משמעותו הפנימית. דווקא היחס המוסרי לטבע, מסביר הרב, הוא המאפשר יחס רגשי עמוק ומכבד כלפיו. האלילות אינה יכולה אלא לקבל את הטבע, כשם שאנחנו מקבלים כל נתון בלתי נמנע. היא מעריצה אותו כשם שאפשר "להעריך" סופה משתוללת על עצמתה, על יופייה וכד'. אבל האמונה רואה את הטבע כיצירת אמנות שבה משתקפת כוונה נסתרה, נעלה מכך לאין ערוך. אדם העומד מול פסל נשגב וחש משהו מהתחושות שהשקיע בו האמן, מכבד אותו הרבה יותר ממי שרואה בו אובייקט אסתטי ותו לא. בעיני הרב, ההתרגשות מן הטבע מבטאת את הקשר הנפשי העמוק לא-להות (אורות, עמ' קיט):

צריך להראות את הדרך איך נכנסים אל הטרקלין - דרך השער. השער הוא האלהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יפיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק ובהדרת המאורות, בכשרונות כל שיח, ברעיונות כל סופר, בדמיונות כל משורר ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש ובסערת גבורה של כל גבור....

הטבע יכול להיות השער להתגלות הא-להות במציאות, אלא שתרכויות אנושיות הפכו אותו למפלצת אלילית. תרבות המבוססת על תפיסה כזו של הטבע, לא תוכל להתמודד עם המפלצת האלילית הזו, לרסנה ולעדנה, אלא אם תצליח להעמיד מולה מפלצת אחרת, כוח אלילי מנוגד, עוין לטבע. מכיוון שהכוח המנוגד יהיה גם הוא אלילי ביסודו, לא יהיה בכוחו לתקן שום תיקון שורשי ועמוק אלא לרסן במעט את העוצמה הפראית של הטבע. הדברים האלה הם למעשה מבוא להבנת השלב

הנוצרי של ההיסטוריה.

כדי להבין את שורש הנצרות, עלינו לזכור כי בבסיס האלילות עומדת הבנת עולם מסוימת, אותה כינה הרב "ההבנה הסיבתית". כל דבר יכול להיתפס באופן ההכרה הזה, כולל מושג הא-ל עצמו. לפי זה, לא קשה לחשוב שגם את התנ"ך אפשר לקרוא קריאה אלילית מובהקת.

### ז. הנצרות כאלילות מועצמת

זה בדיוק מה שעשתה הנצרות: קראה את התנ"ך קריאה אלילית. מבחינה זו היא גרועה הרבה מהאלילות. הנצרות קראה בתנ"ך כשהיא מתרגמת את תכניו ללשון ההכרה ה"סיבתית". בקריאה כזו המציאות נתפסת כאוסף ישויות נפרדות, וממילא הא-ל אינו יכול להיתפס אלא כאובייקט עליון, עז ועצום, העומד ממעל לכולן. הא-ל יכול לשלוט בישויות הכפופות לו, אבל לא לתקנן, משום שביסודן הן עצמאיות ובלתי ניתנות לתיקון. אפשר רק לרדות בהן, להפחיד אותן, לבנות מציאות אחרת (שאפשר לכנותה, אם רוצים, "רוחנית") העומדת ממעל להן, מנותקת ונשגבת מהן, אך קשר מהותי-נשמתי המחבר בין אותה מציאות ובין הכפופים לה לא ייווצר, כדברי הרב (קובץ ה', מ):

המינות נכשלה באבן טועים של ממשיות העולם החמרי בצורה גסה של פירוד מאחדות השלטון האלהי, והגביהה עצמה מתוך התוכן המעשי והממשי, ברצותה לעלות לעליוניות האידיאליות, ונכשלה בזה שגברה החמריות המופרדה בציור ושעבדה את התוכן הרעיוני אליה, והרי היא משסה את אוצר כל כלי חמדה, בהתחילה בחיבורא וסיימה בפירודא.

הפרדה זו, בין ה"עליונות האידיאלית" ובין "החומריות המופרדה", היא ממהותה של הנצרות. עצם תפיסת "החטא הקדמון" שלה (עוד מושג תנ"כי שהנצרות קראה בדרכה וסילפה לחלוטין) מניחה שחטאו של אדם הראשון יכול לאיים בדרך כלשהי על שליטת הא-ל במציאות ולסכל את מטרותיו. טענתה של הנצרות שבגלל חטאי ישראל נשללה מהם הבחירה הא-להית אינה אלא המשך לתפיסת החטא הקדמון (קובץ ה', לו):

אותה הרשעה החושבת להפר ברית בשר וברית הארץ גם יחד, המדמה בחולשתה הפנימית כי הגוף וכחותיו והעולם החמרי והופעותיו, בחירת האדם ורצונו בכל ערכיו, הנם דברים מופרדים, שיכולים לסכל את עצת ד' העליונה, ותוכל לפי זה ברית עולמים להיות מופרת ע"י סבות צדדיות כחטאות ישראל והתגברות הרשעה החמרית בעולם.

יוצא, אם כן, שבתפיסה הנוצרית היחס שבין הא-ל לעולמו אינו יכול להיות אלא יחס של שליטה רודנית. הנצרות, יותר מכל שיטת חשיבה המוכרת לנו, מציגה תפיסת א-להות המתאימה לתמונת הבלהות התיאולוגית שציטטתי קודם בשם הרב, כשתיאר מצב בו הא-ל נתפס "רק בתור כח תקיף שאין להמלט ממנו והכרח הוא להשתעבד אליו". והוסיף ש"כשבאים להשתעבד לעבודת א-להים על פי המצב הריקן הזה, של הציור האפל המלא תהו ובהו שמתהווה ברעיון כשחושבים על דבר א-להים בלא השכלה ובלא תורה, יראה תתאה הנתוקה ממקורה, שהוא יראה עילאה, האדם הולך ומאבד את זהר עולמו על ידי מה שהוא מקשר את עצמו לקטנות המוחין. אין גאות-א-להים מתגלה אז בתוך הנפש כי-אם שפלות דמיונות פרועים, המציירים תכונה של איזו מציאות בדויה מטושטשת, מדולדלת וקצופה, שמבהלת את כל מאמין בה ומדכאת את רוחו, מטמטמת את הלב ומונעת את עדינות הנפש של האדם מלהתגבר, ועוקרת את הזיו הא-להי שבנשמתו" (אורות עמ' קכו).

תפיסת האל הנוצרית מבוססת על שליטה, וכמו כל שליטה היא חיצונית ואינה חודרת לשורש. הנצרות ראתה את המציאות כמחולקת לשני צדדים עוינים: האל השולט בכל, והטבע הפראי, שהושחת ע"י החטא הקדמון. חילוק זה יצר בהכרח תפיסה פשטנית – שלא לומר פרימיטיבית – של הטוב והרע: הציות לאל הוא טוב, כל היתר רע. הרע אינו ניתן לעידון או לתיקון, הוא רע מעצם מהותו. הטבע הוא רע. היצירות האנושיות היא רעה. היוזמה האנושית, הסקרנות, השאיפה לחירות – רעים.<sup>27</sup> לכן, כנגד המושג היהודי של "זביחת" היצר (שיש בו משמעות של "העלאתו" וקישורו לעבודת הבורא), מעמידה הנצרות אידיאל של כפיית היצר, במטרה ליצור תחום נפשי נטול יצירות לחלוטין. לדעת הרב מדובר במושגים הפוכים ממש (קיבוץ ה', סז):

זביחת היצר הוא הניגוד המוחלט להמינות. היצר נזכר ונאפס, לא בורחים ממנו ומתכנסים בתוך הציור הרוחני, מסתלקים מן הרשות של הרע, שנחשב בטעות לרשות בפני עצמו בעל שליטה מיוחדת. הודאה בעבודה זרה זו עוקרת את האדם ואת העולם מיסוד העולם. לא מספיק כלל מה שישנא את הרע באמירה והתרגשות. אחרי ההודאה במציאות שליטתו, כבר הוא אחוז ברשתו. והרע העולמי נוח לו לותר על כל, להניח להיות מגדף ומחרף אותו, טופל עליו כל תיעוב, ובלבד שיודה בשלטונו.

<sup>27</sup> בפרק הקודם הזכרתי את העוינות לטבע, שאנחנו רגילים לייחס לאמונה המונותאיסטית. כאן אנחנו לומדים שהנצרות היא שורש העוינות הזו.



ההודאה בשלטונו של היצר החומרי, ולו בתחום מוגבל של החיים, נותנת לרוע שבאדם את מלוא הלגיטימציה. גם אם שונאים אותו "באמירה והתרגשות", עדיין מכירים בכך שהוא בלתי נמנע, שאין ברירה אלא לתת לו את תחומו וסיפוקו. נכון, הנצרות שונאת את הרוע, מגדפת אותו בחריפות, משתדלת לכלוא אותו בתחום המוגדר של המציאות החומרית. בלשונו של הרב, הנצרות "מתכסה בלבוש החרידות האמונית" (קובץ ב', רפו), אבל בתוך התחום הזה היא מכירה בו כשליט בלעד. בכך נפתח, למעשה, פתח רחב להצדקת כל רוע בטענה ש"ככה זה בחיים, תהיה מציאותי" או "ככה אני, מה אני יכול לעשות?". תפיסה כזו עלולה להוביל ללגיטימציה מוחלטת של כל רוע (ובעצם, חזרה למנטאליות אלילית). האדם אינו יכול, ולכן גם אינו נדרש, לתקן את עצמו מיסודו, אלא לעבוד את בוראו בעודו מסואב בכל סיאוב.<sup>28</sup> לכן, טוען הרב, למרות שהנצרות נשבעת בשמה של הרוחניות המוחלטת, בעומק ליבה היא חיה בעולם חומרי מובהק (קובץ ה', נה):

רוח החמרנות העיור המצוי במציאות ברחיפותיו, כשהוא מתמלא שכרון של שקיקת הרשעה, ההיזק והחבלנות, ועמו יחד צהלולית רוח של עזות נוראה, מתנפלת על כל, הווה לרוח משחית, ועל אל אלים ידבר נפלאות, ובכחו הגס יהרס ויחבל... יחשוב בלבו השמים אעלה, יתפס את הקצוות בדמיונו, יתרומם עד מרומי רחמים וחסדים המכחישים גבורה של מעלה, מהפכים ורומסים כל חוקות משפט, ואין חסד ואין משפט ואין דעת א-להים בארץ. הפרושיות הבוכינית מתגברת, ומילים מפוצצות שלעד אינן מתגלמות במעשה נעשות נושא של משאת נפש, ואמונת ויתור וסליחה, המחזקת ידי מרעים, ואורגת קוי תוהו לצודד נפשות...

הנצרות נראית כפרדוקס. מצד אחד, היא ביטלה את המצות המעשיות, הטיפה לסליחה מוחלטת מכל הרוע האנושי, ובו בזמן דיכאה בחרי אף את טבעיות החיים. בעת ובעונה אחת היא סגרה את גדולי מאמיניה במנזרים, נלחמה במדע ותמכה בעריצות הפיאודלית. התכסיה במעטה של פרישות מכל תענוגות העוה"ז וצברה כח ונכסים גשמיים וארציים לרוב. מבחינת הרב, שורש הסתירה הוא במעמד האימתני שנתנה הנצרות לרוע: שנוא ומשוקף, אך בעל שליטה מוחלטת במקומו. מתפיסה זו הוא נובע חוסר אמון באפשרות לתקן את הרע, את החומרי והיצרי. הנצרות שונאת

<sup>28</sup> כדאי לציין כאן את תפיסתו של מרדכי רוטנברג, הרואה בתפיסת 'החטא הקדמון' של הנצרות את הבסיס לחשיבה הפסיכולוגית המערבית, ובעיקר לתפיסתו של פרויד את 'תסביך אדיפוס'. נובעת מכאן מטוטלת מסחררת הנעה בין "ביטוי היצר" ל"דיכוי היצר". תפיסה זו מובאת ברבים מספריו, ואציין בעיקר את ספרו 'היצר' (מרדכי רוטנברג, היצר, שוקן, ירושלים תשנ"ט).

אותו, פוחדת ממנו, ומנסה – ללא הצלחה – להסתגר מפניו. לכן, היא פוחדת מכל מה שנובע מן העולם הארצי, כולל יוזמה אנושית, סקרנות מדעית, השכלה ומחשבה חופשית. בניסוחו של הרב (קובץ ה', קמג):

שנאת ההשכלה מצד הנטיה האמונית, באה מארס המינות, המחלקת את הרשויות, או על כל פנים הזונה אחרי קדמות חומר, וממילא מנתקת היא את העולם החומרי מיסוד קדושתו.

תפיסת הא-להות העריצה, פרי הבאושים של הנצרות, היא רעה למדי בפני עצמה ורעה כפליים בגלל השימוש שהיא עושה בלשון התנ"ך. המיתוס הנוצרי, כידוע, רואה את עצמו כהמשך לגיטימי של התנ"ך, והכנסייה רואה את עצמה כהמשך לגיטימי של עם ישראל, "ישראל שברוח"<sup>29</sup>. תוצאת המהלך הזה הייתה בלבול בין התפיסות. בני התרבות האירופית לא יכלו להפריד בין מושג הא-ל התנ"כי והנוצרי. מכיוון שכך עצם מושג הא-ל נקשר, בתרבות המודרנית, עם עריצות, שנאת חיים, שנאת הטבע, ההשכלה והיוזמה האנושית.

לזיהוי זה היו תוצאות הרות אסון. גם אם נתעלם מההרס שבלבול זה גרם לעם ישראל עצמו,<sup>30</sup> לא נוכל להתעלם מהנוק שנגרם לרוח הכלל-אנושית. סילוף מושג הא-ל התנ"כי גרם לכך שהתפיסה הלא-אלילית היחידה שהוצעה אי פעם נתפסה גם היא במונחים אליליים ואפילו היפר-אליליים. במובן הזה, טוען הרב, הנצרות גרועה מעבודה זרה "רגילה" (קובץ ה, רלח):

המינות... מתאמצת להתקרב אל צורת הקודש, להתעטף בטלית וחלוקא דרבנן, מתגברת ללשונה להפוך דברי א-להים חיים לדברי נבלה. גרועה היא מעבודה זרה, במה שהיא מתפרצת להפוך את הצורה הקדושה של היהדות למפלצת. היא חפצה תמיד לינוק משפעת התורה, כדי לטשטש צורתה האלהית, לאבד ממנה את ההוד העליון, ולהפכו לדוה מטומאה.

ואחרי הביקורת הקשה, חשוב לזכור שיש צד שני למטבע. למרות הסילוף, הנצרות הייתה צינור שדרכו חלחלו רעיונות אמוניים לרוח העולמית. אידיאלים של חירות, שוויון ואחוה חדרו ל"מחזור הדם" הרוחני של עמי אירופה, ולמרות לבושם

<sup>29</sup> יש להעיר שאחרי ניתוחו של הרב, אפשר להבין שכינוי הזלזול של הנצרות לעם ישראל – "ישראל שבבשר" – אינו מקרי אלא מבטא את מהותה הפנימית של הנצרות.

<sup>30</sup> קריאה בכתביהם של ה'משכילים' ומתנגדי הדת בתקופת המשבר הרוחני הגדול של המאה הי"ט מראה כמה השפיעה עליהם תפיסת האל הנוצרית.

המעוות הצליחו לחלחל ולהשפיע. המחשבה שאפשר להתמודד עם הטבע, לשנותו ולתקנו, עמדה ביסוד התפרצות העידן המודרני כולו. אמנם הופעת המודרנה הייתה תלויה בכך שה"ניצוצות" האלה ישתחררו מהקליפה הנוצרית בה התכסו. לדעת הרב, קיומם של היסודות האלה בנצרות היה סוד הקסם שהצליחה להלך על עמי אירופה בשעת גדולתה. אם כך השפיעו בהיותם בשבי הקליפה, כמה טוב יוכלו להשפיע בהופיעם בצורתם המקורית! משום שנצרות, מסביר הרב (קובץ ב', רפו):

אין כל כחה כי אם בניצוצי הקדושה הגנובים שלה מתוך אוצר ישראל החי, שהיא פולטתם קמעה קמעה, עד אשר תער נפשה לגמרי, חיל בלע ויקיאנו מבטנו יורישנו אל. ואז ישמש הניצוץ הקדוש שנבלע כל כך בגויים ככלי אין חפץ, להתעורר להעיר לב עמים רבים, להפוך להם שפה ברורה לקרוא בשם ד' אלהי ישראל, ברוח ד', רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד'.

מי שמתלהב מסוף הפסקה, צריך לרסן מעט את התלהבותו. הרב אינו מדבר על זמנו, או על זמננו, אלא על העתיד המאושר. בפועל, כפי שכולנו יודעים, הניצוצות הללו היו צריכים לעבור בדרך החתחתים של קליפה חדשה, שנוצרה כתגובת נגד לנצרות. אחרי הנצרות באה הכפירה, ומשכה את מהלך ההיסטוריה לתנועת מטוטלת הרסנית ומסחררת.

## ה. הכפירה כתגובה בלתי נמנעת

### עידן הכפירה

הפרק הנוצרי של ההיסטוריה הוליד, כתגובת נגד הכרחית, את עידן הכפירה. הרב מציג את הדינאמיקה הזו בפסקה ידועה (קובץ א', קז):

כשחושבים ע"ד א-להים בלא השכלה ובלא תורה, מתהווה ברעיון ציור אפל מלא תוהו ובוהו, ואח"כ, כשבאים להשתעבד לעבודת א-להים ע"פ המושג הריקן הקדום, האדם הולך ומאבד את זוהר עולמו ע"י מה שהוא מקשר את עצמו לדברי תוהו והבל נידף. וכשהדבר הזה נמשך משך של איזה דורות, מוכרחת הכפירה לצאת בצורה תרבותית לעקור את זכר א-להים. ואת כל המוסדים של עבודת א-להים. אבל מה היא עוקרת - רק הבלים ודברי בואש, שהם רק חוצצים בין האדם ובין אור אלהי אמת. ועל משואות החורבות שהכפירה מחרבת, בונה דעת א-להים הנשגבה את היכלה.

לפי זה, הופעת הכפירה היא צעד של ניקוי. האמונה הגסה והמדכאת הייתה חייבת לעבור מן העולם. אין דרך להעבירה ללא שלטונה (הזמני) של הכפירה (קובץ א', תעו):

רוח הפרצים של הכפירות, מטהר הוא את כל הסחי שנתקבץ בשטח התחתון של רוח האמונה. ומתוך כך יטהרו השמים, ויראה האור הבהיר שבתכונת האמונה העליונה, שהיא שירת העולם ואמת העולם.

לכאורה, הכפירה אכן מתקנת את עיוותיה של האמונה האלילית-נוצרית, אולם בפועל היא אינה משנה את מושג האל הנוצרי, העריץ. היא אינה מציעה מושג אחר של א-להות, ואינה יכולה לעשות זאת. המעבר למושג חדש באמת מחייב שינוי עמוק הרבה יותר. נדרש שינוי של אופן ראיית המציאות: לא עוד אוסף אובייקטים מנוכר, אלא שפע ביטוייה של הכמיהה לטוב המוחלט. הכפירה לא עשתה מהלך נרחב כל כך. היא נשארה בתחומי התפיסה האלילית (הבנויה על "ההבנה הסיבתית" בטהרתה), אלא שסילקה ממנה כל כח "על טבעי". ועל-אף זאת, עצם סילוק "העריצות המטאפיזית" הזו מהווה התקדמות בדרך לתפיסה מזוקקת יותר של הא-להות. וכדברי הרב (קובץ א', תרלג):

יש כפירה שהיא כהודאה, והודאה שהיא ככפירה. כיצד? מודה אדם שהתורה היא מן השמים, אבל אותם השמים מצטיירים אצלו בצורות כ"כ משונות, עד שלא נשאר בה מן האמונה האמיתית מאומה. וכפירה שהיא כהודאה כיצד? כופר אדם בתורה מן השמים, אבל כפירתו מיוסדת רק על אותה הקליטה שקלט מן הציור של צורת השמים, אשר במוחות המלאים מחשבות הבל ותוהו, והוא אומר התורה יש לה מקור יותר נעלה מזה, ומתחיל למצא יסודה מגדולת רוח האדם, מעומק המוסר ורום החכמה שלו. אע"פ שעדיין לא הגיע בזה למרכז האמת, מ"מ כפירה זו כהודאה היא חשובה, והיא הולכת ומתקרבת להודאת אמונת אומן. ודור תהפוכות כזה, הוא נדרש ג"כ למעליותא. ותורה מן השמים משל הוא על כל כללי ופרטי האמונות, ביחש של מאמר המבטאי שלהן אל תמציתן הפנימי, שהוא העיקר המבוקש באמונה.

הכפירה היא אפוא צעד בדרך לחיפוש הקשר האמיתי לא-להות, שלא ימצא אלא כשנעמיק במבנה ההכרה האנושית וביחס הבסיסי שלנו למציאות. למרות זאת, התוצאות הראשונות של הכפירה הן הפוכות. ראשית משתחרר כל מה שהודחק בתקופה הנוצרית, ושחרור זה גורם להופעת היסודות הפראיים שנדמה היה שכבר נעלמו לגמרי (קובץ ו', קנא):

הכבישה המוסרית שעל פי התרבות החולונית, ששלטה הרבה על העמים, העיקה על לבם, והרבה מדות רעות, חליים וקצפונות, נצברו במעמקי נשמותיהם. והם יוצאים מחרצבותיהם על ידי המלחמות רבות הדמים וגדולות האכזריות, הנאותה יותר לטבעם הבלתי מזוקק עדיין כעת.

הרב אומר כאן דברים קשים מאד על התרבות האירופית ועל עתידה. החלקים המדוכאים שהשתחררו, הוא טוען, עתידים להרוס את התרבות האירופית ה"מודרנית" עד ליסודה ממש. מלחמת העולם הראשונה, שאת נוראותיה חזה במו

עיניו, אינה אלא קדימון לזוועות ההרס התרבותי העתיד להתרחש. כל התרבות האירופית כולה בנויה על יסודות השקר הנוצרי, ועל אדני הכפירה שבאה בעקבותיו. גם אם אין ספק שהתרבות האירופית יצרה ערכים אנושיים חשובים, משהו רקוב בבסיסה הרוחני, ואין לה תקנה אלא כשתחרב לגמרי ותיבנה מחדש על יסודות אחרים. מהפך כזה, טבעו שהוא אלים והרסני, הגם שהוא בלתי נמנע, כדברי הרב במקום אחר (קובץ ה', רסז. למען קלות הקריאה חילקתי את הפסקה לפסקאות משנה):

נכתם עון שופכי הדמים, מלכי אדמה הזדים וכל מרגיזי ארץ. לא יכופר לארץ לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו, והכפרה מוכרחת לבא: בטול כללי לכל מכונות התרבות של עכשיו, עם כל שקרן ותרמיתן, עם כל זוהמתן הרעה וארסן הצפעוני. כל התרבות, המתהללת בצלצלי שקרים, מוכרחת להכחד מן העולם, ותחתיה תקום מלכות עליונין קדישין.

אורם של ישראל יופיע, לכונן עולם בעמים בעלי רוח חדשה, בלאומים אשר לא יהגו ריק ולא ירגזו עוד על ד' ועל משיחו, על אור חיי העולם ועל התום והאמונה אשר לברית עולמים. וישראל יראה בעיניו שלומת רשעים יצעוד על חרבנם של המתהללים באלילים החדשים כאשר צעד על חרבות בבל ואשור העתיקות. אז ידע ויוכח, כי אך בו אל אלהי ישראל מושיע. ותשועת ד' בא תבא. הנדפת הכח של הגוים, שקויי כוס התרעלה, מוכרחת היא לבא. פתח ד' את אוצרו ויוציא את כלי זעמו. אם עוד תתאמץ אירופא וכל גוייה להחזיק מעמד בצביונה, לא באמת ולא בצדקה, את ד' לא ידעו ואת דרכיו לא יחפצו ללכת בהם. מצב זה הוא רגעיי ברגעי התולדה. אור התשובה יופיע בהכרח וישליך איש את אלילי כספו ואת אלילי זהבו, וישוב הכל אל טוב ד'.

אז תכחד התרבות ההוית בכל יסודותיה, ספריותיה תיאטריה וכל מכונותיה, וכל החקים אשר בהבל ועול יסודם וכל נימוסי החיים הרעים והחטאים כליל יחלפו. ונשגב ד' לבדו ביום ההוא. הארג הרוחני והמעשי, אשר בצביונו ההוי לא היה יכול לעצור, עם כל תפארת חכמתו, בעד שפך דמים רבים ובעד חרבנו של עולם בצורה איומה כזאת, הרי הוא מוכיח על עצמו, שהוא פסול מעיקרו, זורו רשעים מרחם תעו מבטן דוברי כזב, מראשית יסודו, וכל מהלכו כלו אינו כי אם עצת שקר ונכלי רשעים מסובכים, שהם קשורים עם הנטיות הנפשיות והגופניות אשר נתעצמו בהאדריכליות של בנין הלאומים של זמננו, שכחי ד' בכליותם ונושאים את שמו על שפתם, בפיהם ובלשונם. על כן חרב תחרב כל התרבות ההוית, ועל משואותיה יתכונן בנין העולם באמת ובדעת ד'. והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ד' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים.

## עליית ההשקפה החומרנית

צריך להבין יותר לעומק את הדינאמיקה הפנימית של הכפירה. המטוטלת לא התפרצה מאליה, מעשה אוטומט. היה צורך בתפיסת עולם שתאפשר לה לפרוץ, במטאפיזיקה מגובשת שתוכל להתמודד עם הנצרות, ותאפשר ל"עדיני הרוח" להסיח דעתם מהאל הנוצרי המפלצתי. המהלך הזה נעשה ע"י שפינוזה.

הגותו של שפינוזה, העומדת ביסוד החשיבה המודרנית כולה, היא הופעה שלישית של אותה תפיסת יסוד שכבר זיהינו אותה כשורש האלילות: ראית המציאות כאובייקט, ולא ככלי לדיאלוג עם האינסוף שמעבר לכל אובייקט. האלילות הפכה את יצירי דמיונו של האדם לאלים עתירי כח. הנצרות הרחיבה את התפיסה הזו על הא-ל התנ"כי, והפכה אותו למעין "סופר אליל". עם שפינוזה הגיעה החשיבה האלילית למיצויה, משום שבהגותו הזו המציאות עצמה, הטבע עצמו, הופך לאל – ובעצם לאליל (משום שסוף סוף מדובר באובייקט, גם אם גדול ונשגב). רק כך יכול היה הטבע להתפרץ ולחזור למרכז הבמה, ממנה הודר ע"י התקופה הנוצרית החשוכה (עקבי הצאן, עמ' קלג):

בעת החדשה, בשורש שורשה, פגשה כל המהומה האלילית את חלק מנחשלי עמנו, עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה, שנתגלגלה בפשיטת ולבישת צורה בשיטות שונות שהרעיון היסודי שלו הוא גורמם העיקרי, ביחוד בסמיות עין וההתנכרות לטבע היהודי בקרבנו... לצאת חוץ ממקור החיים של האידיאלים הא-להים, שהם עז וגבורה לישראל עדי עד, לחזור לנקודת הקטנות והילדות, והוא דוקא למה שמופלא ומכוסה, לעצמות הא-להים...

שפינוזה לא ראה את עצמו ככופר, והגותו מרבה לעסוק במושג הא-להות, אלא שמבחינתו מדובר באל המזוהה לחלוטין עם 'הטבע'. הטבע נתפס אצלו כפי שהוא, כישות עצמאית, מוחלטת, שאינה מבטאת דבר ואינה תלויה בדבר. הטבע עומד בפני עצמו, על הטוב והרע שבו, על יופיו וכיעורו. למעשה, מסביר הרב, זוהי חזרה מוחלטת לתפיסת הטבע האלילית, הנובעת מאופן התפיסה המאפיין את "נקודת הקטנות והילדות". אין בחשיבה כזו טעם לחיפוש משמעות נסתרת העומדת מאחורי המציאות החיצונית. באופן החשיבה הזה, המציאות החיצונית היא כל מה שיש. בהבנה הסיבתית, כזכור, כל אובייקט אינו אלא הוא עצמו ותו לא. רק בהבנה המוסרית יש לדברים משמעות מעבר לעצם קיומם.

במציאות כזו, הנתפסת אך ורק בהבנה "סיבתית", אין כל משמעות לאידיאלים. אפשר לדבר עליהם כעל משאות נפש, כמטרות שאדם קובע לעצמו, אבל אין להם כל בסיס מציאותי. אמחיש זאת ע"י המשל שהבאתי קודם, להבדל שבין יצירת אמנות לאובייקט סתמי כמו אבן. יצירת אמנות חייבת להיתפס בקטגוריות של

משמעות, ובלעדיהן פשוט אי אפשר להבינה. אבן, לעומת זאת, פשוט קיימת, ואין צורך להוסיף לה ממד של משמעות. אנחנו רשאים, כמובן, לראות בה כל שליבנו חפץ, אבל ראייה כזו אינה אלא "השלכה" של תכנים נפשיים, ואין לה באמת קשר לאבן עצמה. בחשיבה הסיבתית – זו ששפינוזה העמיד במרכז משנתו – העולם נתפס כאבן כבירה, וכל אידיאל שאנחנו מדמים לראות בו אינו אלא השלכה של עולמנו הפנימי על מציאות אדישה וחסרת פשר. צעד אחד מכאן, ואנחנו מגיעים לחשיבה חומרנית מוחלטת, שאין בעולם דבר שאינו חומרי – לא רוחניות, לא אידיאל ולא מטרה. כל אלה הן השלכות של המחשבה האנושית (עקבי הצאן, עמ' קלה):

אחר שהוסחה הדעה האנושית באופן סיסטמתי מדעת דרכי ד', מפני שנסתם לפני האור החפשי, שהוא מקור האידיאליות – ירדה האידיאליות האנושית קמעא קמעא, עד שהוכרחה לפנות אל המטריליות שנטלה ממנה את זיו חייה.

בהמשך ארחיב על מחירה הנפשי של החומרנות, אבל קודם חשוב לחזור ולראות את משמעותה העמוקה של הופעת הכפירה. הנצרות יצרה ניגוד מדומה – והרסני – בין רוח לטבע, בין חול לקודש, בין הטבע לאל. הפשטנות הנוצרית ראתה את הטבע וכל הקשור אליו כרעים מטבעם, או לפחות כמושחתים ע"י החטא הקדמון. אבל הטבע אינו באמת רע. להפך, כפי שהובא לעין מדברי הרב, הוא השער להופעת הא-להות במציאות. בטבע יש קדושה, יופי א-להי, חכמה, בריאות ועונג. הלב האנושי אינו יכול להישאר מנותק מכל אלה. עצם שאיפת הקדושה שבנו, הכמיהה לטוב המוחלט בה פתחתי את הסקירה הזו, תובעים מאיתנו את חשיפת ממד הקדושה שבטבע.

אולם האדם המערבי, בוגר מאות שנים של שטיפת מוח נוצרית, אינו יכול להרהר בטבע ובא-להות באותה נשימה. כדי להתחבר לאחד הוא חייב להכחיש את האחר. בעומק, המאבק האמיתי הוא בין שני ממדים, או שתי תפיסות, של קדושה: תפיסת הקדושה ה"רגילה", השונאת את הטבע ומנסה לבצר תחום "רוחני" טהור מעליו, ותפיסת הקדושה שהרב מכנה "קדושה עליונה", השואפת להתבטא בכל מרחבי החיים, כולל מרחב הטבע.

#### שתי הכרות, שתי תפיסות קדושה

שורשיהן של שתי תפיסות הקדושה הוא, כמובן, בשני אופני ההכרה בהם פתחתי: כאשר הא-להות נתפסת כעומק האינסופי שכל אידיאל הוא הופעתו החלקית, קל להתחבר לקדושת הטבע, היצר והחכמה וההשכלה. כאשר הקדושה נתפסת כאובייקט הנאבק על שליטתו, הטבע נתפס – בהכרח – כמרד מסוכן. שאיפתנו, קובע

הרב, היא להתחבר אל הטבע כאידיאל א-להי ולא כאובייקט חסר פשר. כך מנסח זאת הרב (קובץ ב', שט):

רו התנועות העכשויות מתברר בזה, שהקודש עצמו, אור העולם, העומד למעלה מהטבע, מגופניות ומחברתיות, תובע הוא מהעולם בכלל, ומישראל הפזור והשבור בפרט, את הדקיון של הטבע, הפשטות, הבריאות, הנורמליות, שבחיים, בהרגשה, בשכל, בהתפעלות. מתקרבים אנו אל כל תביעות הטבע, מתלככים אנו בזוהמתו, אין מוצא להגן כי אם על ידי הארות גדולות, על ידי הופעות נשמתיים אלהיות, מגלות רזי עליון, מודיעות האגור בסתרי חושך. בקירוב אל הטבע יש שנאת הקודש הרגיל, הצורר את הטבע, המשדד את מערכתו. הקודש הרגיל, המורגל מאז להתהלך עם הטבע בקרן, אוגר הוא את שארית כחו להילחם עם הטבע, אבל לוחם הוא עם טבעו שלו, כושל הוא ונופל במלחמתו. הטבע המתנשא לתבוע את דקיונו, שניעור על ידי תביעת הקודש הגנוזה בקרבו, מתנשא עם כל שלילותיו. שונא הוא את הקודש...

כדאי להעמיק בפסקה הזו, דווקא משום שבימינו אלה יש מבקשים לנכס את הרב קוק כסיוע לחשיבה פוסט-מודרנית עכשווית. ברוב המקרים הניכוס נעשה ע"י ציטוטים (הנמצאים בשפע בכתבי הרב) המשבחים ומעצימים אידיאלים הנתפסים, בדרך כלל, כ"חילוניים" או כ"חומרניים". היו שהמשיכו עם הקו הזה וטענו שהרב יצר תפיסה "דתית-חילונית", שבה משמשים הקודש והחול בערבוביה. האמת, לדעת, הפוכה. מבט מעמיק מגלה שהרב כפר בעצם קיומם של אידיאלים "חילוניים", מנותקים מקדושה. מבחינתו עצם העובדה שאידיאלים מסוימים נתפסים כ"חילוניים" היא עיוות היסטורי, שנוצר ע"י החשיבה האלילית-נוצרית. שורש לבטיה של התקופה הוא בזיהוי כמיהתם של האידיאלים שנחשבו "חילוניים" לחזור למקורם העליון, כדי לבנות קומה אחת, שלמה, של קדושה. אדרבה, הרב טוען שכל אידיאל המתנתק מן הקודש סופו להסתאב, וחברה הבנויה על ניתוק כזה סופה להתרסק. הוא גם מסביר בהרחבה את הדינאמיקה של התהליך הזה.

#### מחיר הכפירה

כפי שכתבתי קודם, החשיבה המודרנית התבססה, בעקבות שפינוזה, על תפיסת עולם חומרנית, טבעית, "סיבתית" ומכאניסטית. המדע המודרני כולו מבוסס על סוג החשיבה הזה. הוא מתאר את המציאות כפי שהיא, ואינו מקדיש כל מחשבה לשאלת ה"למה" – אין משמעות לבקשת המשמעות. אפלטון, בשעתו, ניסה להסביר מדוע ראוי הדבר שגופי השמיים יתנועעו במעגלים מדויקים. מדען מודרני אינו שואל מדוע טוב וראוי שהמציאות תתנהג לפי החוקיות שגילה. הוא גם אינו שואל לאיזו תכלית מכוונים החוקים, ולאן שואפת המציאות להגיע. ככל שהחשיבה



המודרנית הולכת ומתבהרת לעצמה, שאלות כאלה נעשות מגוחכות. הגל היה אולי האחרון שניסה את כוחו בהתמודדות עמן. מרכס ניסה גם הוא לעשות זאת, למרות שהעדיף לשמור על מראית עין של איש מדע קר ו"אובייקטיבי". המציאות הטכנולוגית-כלכלית שלנו הולכת ומתעצבת כהשתקפות של ההבנה הסיבתית הטהורה: קרה, מכאנית ונטולת פשר. אפילו הפסיכולוגיה, חקר נפש האדם, מחפשת את מקומה בין המדעים המכאניים, בניסיונותיה לגלות "חוקים התנהגותיים" מדויקים ככל האפשר, שיאפשרו לשלב את בני האדם במערכת הכלכלית הכל יכולה, תוך שימוש ב"הנדסת אנוש" משוכללת.

כל התופעות האלה הן תוצאה ישירה של הכפירה. אם המערכת המחשבתית שלנו אינה מכירה אלא ב"הבנה סיבתית", ואם אין דבר הנמצא מעבר לה, גם האדם עצמו אינו יכול להימצא מעבר לה. בעולם של כפירה זוהי כמעט אקסיומה: אם רק נשקיע די מאמץ, נצליח להכניס את האדם למערכת שבנינו, ראשית ברמה התיאורטית-מחשבתית, ולבסוף גם ברמה הפרקטית, החברתית והכלכלית.

דבר אחד, בכל זאת, נשכח: האדם עצמו. האדם שואף מטבעו לטוב המוחלט, ולאיידיאלים המבטאים אותו. בלעדיהם הוא אבוד, וחייו מתרוקנים ממשמעות. התפיסה המודרנית, למרות כל יומרותיה, מותירה אותו במצב מנוכר ואומלל. כדבריו החריפים של הרב (קובץ ג', קפה):

אדם אובד הוא הכופר. חייו אינם חיים, כיון שאין אידיאל במציאות הכללית לפי מעמדו הנפשי, שוב אין אפשרות לזיק של אידיאליות פנימית אמיתית שתהיה מושרשת בקרבו. וחייו בלא אידיאל מושרש בעומקם הרי הם גרועים מחיי בהמה. ועל-כן מי שמטהר נפשו, ומעמיד את סכום חייו על התוכן באידיאלי הראוי באמת לאדם ישר לחשוב רק בו, ימצא מיד את נטייתו החזקה אל האמונה, והשעשוע העליון של אור א-להים יחייהו, וממילא ירצה להצביע את הצבע של חייו, שהם המעשים וההנהגות החיצוניות, על-פי אותו העיון המתאים אל החשך האידיאלי הפנימי, ובעצמו ידור נדרים, ויסכים הסכמות לסמן בהן חייו בסימנים של זיקוק אלהי. וקל-וחומר שישמח מאד בכל הנדרים הכלליים, שהם כל מסורת האבות, בזיקוקם העממי הכללי לצור משגבם ואלהי חשקם ותשוקתם. וביור דעה עליונה וטהורה זו תנצח את העולם כולו ביפעתה, וכל היצורים יתנו כבוד לשם ד', ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונו בלבב שלם. כי המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלוך בכבוד, ככתוב בתורתך ד' ימלוך לעולם ועד.

חוסר המשמעות הזה אינו מתגלה מיד. בראשית הופעתה נראית החומרנות כפותחת פתח לאידיאלים נשגבים – כל האידיאלים שהודחקו ע"י השלב הנוצרי של ההיסטוריה. חירות הפרט, חופש המחשבה, התקוממות הלאומים כנגד עריצים זרים ששלטו בהם וכיו"ב. כל אלה לא יכלו להופיע עד שבאה הכפירה והרגה את האל

הנוצרי. מכיוון שכך, האידיאלים האלה מתלבשים בלבוש חומרי מובהק: זכות הקניין, שוויון כלכלי, חירות האומה לנהל את ענייניה כרצונה. בשלב הראשון אין מבחינים שכל אלה הם, בשורשם, אידיאלים א-להיים שהתלבשו בלבוש חומרי. אדרבה, הופעת האידיאלים בממד החומרי היא חלק בלתי נפרד מהופעת הקודש שבטבע. הבעיה נוצרת כשהתפיסה החומרנית מתנשאת למלוך לבדה, והאידיאלים האלה מתנתקים ממקורם. ניתוק זה מותיר אותם ללא מקור, וכתוצאה מכך ללא ביסוס והצדקה. גם אם לוקח זמן עד שהאנשים מבחינים בכך, בסופו של דבר נותרת התרבות ללא כל אידיאלים. כיצד תיראה תרבות ללא אידיאלים? כותב הרב (קובץ א', תשכ):

הנטיות הנפשיות של התאוות החומריות, בראשית התגלותן, הנן מצויירות באופן הקרוב לאידיאליות, ונכללות בקדושה. כשהן פועלות על האדם להמסר אל תוך הזרם המהיר והדוחף שלהם, עד כדי ביטול חופשתו וטוהר שלטונו העצמי על עצמו, הן הולכות ונעכרות. והאדם צולל במעמקי החושך, וכל כחות נפשו הטובים הולכים שבויים בשבי החומריות הגסה והזוללה, החושך של עכירות המחשבה, והעדר הבהירות של הבנת ההויה - בקישור כל טובה עד עליוניות מקוריותה - עד כדי חשכת ע"ז וסעיפיה, כפירה, שכחת א-להים. וכל מדורי המחשכים שאפשר ושאי אפשר לקרא בשמות, הולכים ומתגברים, ותופסים את הנשמה וכחותיה האציליים ברשתם.<sup>31</sup>

חשוב לשוב והדגיש: העמדה המובעת פה אינה מבוססת על איזו מיסטיקה מעורפלת, אלא על ניתוח לוגי פשוט. כל זמן שהאידיאלים השונים חייבים להופיע בלבוש מטריאליסטי, הדוגל בהם חייב לתרגם אותם ללשון של פעולות טבעיות מתרחשות בחומר, ופעולות כאלה הן - מעצם הגדרתן - סתמיות, טבעיות, אין בלשון הפיזיקה כל פשר למושגים כמו בחירה, מוסריות, משמעות. לכן, בסופו של דבר, מי שאידיאל הצדק, למשל, בוער בו במלוא העוצמה, חייב לתרגם את האידיאל הזה ללשון של "חוקי ברזל טבעיים", כמו למשל חוקים כלכליים. מה שדוגלים בו, בסופו של דבר, הוא תרגום חומרי מוגבל של האידיאל, שבראשית דרכו הוא מעורר התלהבות משום שעדיין בני אדם מזהים בו את הכמיהה האידיאליסטית שפיעמה בהם בראשית הדרך. אבל במהירות רבה ההתלהבות מפנה את מקומה לעריצות המשתמשת בלשון

<sup>31</sup> המשך הפסקה, שלא העתקתי כאן, מדבר על הכרחיות התשובה מהמצב השפל הזה. מאידך, חשוב לראות קודם את הכרחיות נפילת הרוח בעולם של כפירה. כך נהגתי גם בציטוט הפסקאות הבאות.

של חוקי טבע בלתי נמנעים, ודורסת את כל מי שמנסה לעמוד מולם, כדברי הרב (קובץ ו', רח):

אנו למדים ממוצא דבר, ששונאים אנו את האפיקורסות הכפירית לכל ענפיה, על-פי האופי הרציונלי, מפני מיעוט החיים שבה, מפני המות השרוי בתוכה, מפני שאנו מכירים את כל תנועותיה והעיוותיה, שהנן רק תנועות של פגרים מתים, עשויות על-ידי איזה מכונה הרודה בהם, אבל המות בעצמו הלא שלילי הוא, העדר גמור הוא, כל תוכן אין בו. ויכולים אנו לקחת את קיסטא דחיותא שישנם בכל התוכן הזה, ולפחת בו רוח, כדי שיתלהב אותו זיק החיים הקטן, שגם במות עצמו הוא נמצא במעמדו היותר אפל. ועל-ידי הוספת כח ממקור החיים לאותם הערכים המדולדלים, קלושי החיים, שהעולם מכיר אותם בתור ערכי כפירה, שבים הם לתיקונם, ואחוזיהם באים לידי מצב של הצלה. גרוע ויותר עמוק מזה הוא שנאתנו העמוקה, ברב גועל פנימי, לכל אותו הר המשחית של האמונות המעוותות, מראשית העבודה זרה היותר עכורה, טמאה ומנוולת, עד כל אשר יצא בתור אמונה ומוסר בה, וזהו מתואר בתואר של קדושה ואמונה שורה בו. פה מונח ארס משחית, חיובי, לא מיעוט חיים לבד, כי-אם קנין של מות מהותי, חיובי, מר ממות שלילי. פה הננו נלחמים מלחמתנו הארוכה, מלחמה לדי' בעמלק, מלחמת מחיה מתחת השמים, מלחמת מחיקת כל זכר. וישנם צביונות כאלה, שאלה שני הארסים נתמזגו בהם ביחד, המות והמר ממות, הטומאה החיובית והטומאה השלילית, וככה הולכות הן וצודדות נפשות, ובני אדם כצפרים האחוזים בפח יוקשים בהם. ואנו צריכים להפריד את קשר של רשעים זה, להפריד את השקר מן המרמה, וללחום בכל גדוד את המלחמה הראויה לו. ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה משיבי מלחמה השערה.

הפסימיזם הזה מוביל לתופעות קשות יותר. ראשית, חוסר המשמעות מביא, בסופו של תהליך, לזילות החיים בכלל. חיים שאין בהם אידיאל הם חיים שאין בהם תחושת ערך עליון, וממילא נטילתם אינה נתפסת כמזעזעת במיוחד. רצחנות מתפשטת כמגפה שקשה לעצרה (קובץ ג', קעב):

ההשתקעות החומרנית מביאה לבסוף לידי שפיכת דמים. אע"פ שבתחילה אינה אלא מבצרת את החיים, ומקנאה נגד הרשלנות, ומסדרת ישובו של עולם, אבל בסוף יורדות הן המדות ומתחשכות, עד שהחיה שבאדם חוזרת וניעורה, וזוהמת הנחש שנתגלמה בקין הורג אחיו, מתחילה לקשקש, וטומאת הרצח מתגלה.

הכפירה משפיעה באופן דומה גם על היצר המיני. בראשית הופעתה הכפירה נתפסת כמשחררת המיניות האנושית. סופרים ומשוררים מהללים את אידיאל האהבה

הרומנטית. הקשר שבין איש לאישה נתפס כקדושה עליונה מאד, שאין למעלה ממנה.<sup>32</sup> הרומנטיקה הופכת לערך עליון, שאינו זקוק להצדקה כלשהי, ואינו נמצא בהקשר שיש בו גם ערכים אחרים (ערכי המשפחה למשל, או ערכים חברתיים כלשהם). בקיצור, האהבה הרומנטית הופכת לאליל.

אבל זה באמת רק שלב ראשון בהתדרדרות. בהמשך הדרך מתברר שבמעין גרביטציה הפוכה, הקומה התחתונה אינה עומדת ללא הגבוהות ממנה. אם נשלול מן המיניות את יסודה האידיאלי, מה יישאר ממנה?! רק התאוה הגשמית הפשוטה. האם יש תקווה לאידיאל הרומנטי של "האהבה בת השמים", כשאנחנו כופרים בעצם קיומם של השמים? כדברי הרב (קובץ א', תצז):

ההשקפה הפסימית בעולם, שהיא נאותה לירידה מוסרית, היא נותנת כח דוחף להנתקות של תאות המין מן האידיאליות, שכיון שהמציאות בכללה היא רעה רבה, איך יהיה אידיאל להרבות יצורים אומללים. ולפי זה לכל הנטיה כולה אין שורש באידיאל, רק התפרצות התאוה היא שעושה את דרכה.

אלא שבתוך התרבות הזאת, ההולכת ומסתאבת, חיים בני אדם. בני אדם שיש בהם נשמות קדושות ושואפות טוב, בני אדם הכמהים בעומק ליבם לאידיאלים נשגבים, ותרבותם אינה מסוגלת למלא את מבוקשם. האידיאלים הגדולים שפיעמו פעם בעולמה של "העת החדשה" הולכים ונמוגים, ואומללות עזה הולכת ומתפשטת במרחב התרבותי כולו (קובץ א', תשסח):

כשמסתכלים בעמקי הכפירה, רואים איך בתוך מצולותיה טבועים נשמות קדושות מלאות אור אלהי עליון בפנימיותם, והן צועקות בקול איום מעורר רחמים רבים - הושיעו! הצילו!

זהו המצב אליו מתדרדרת התרבות המודרנית. הכפירה באה לנקות את השיח הרוחני משאריות האלילות שיש בו, ולפנות מקום לאמונה מסוג אחר. אמונה שאינה מבוססת על פחד והדחקה, אלא על כמיהה לחיים עשירים ומלאי אידיאלים, חיים

<sup>32</sup> ביאליק, למשל, יוצא כנגד הפירושים האלגוריים לשיר השירים, וקובע ששיר זה הוא בודאי קודש קודשים, אבל קדושתו מתגלה דווקא כשאנחנו מכינים אותו על פי הפשט הגמור, כאהבה "רומנטית" בין גבר לאישה. הרב קוק יוצא בחריפות רבה כנגד התבטאויות כאלה. בהקדמתו לשיר השירים הוא מכנה את האומרים כך "גמדים טרוטי עיניים", המסוגלים לראות רק את הקומה התחתונה במגדל הנשגב של האהבה, שהוא באמת אידיאל שראשו בשמי השמים העליונים ביותר (ודוק: גם בזעמו הוא אינו טוען שאין קדושה באהבת איש ואישה, אלא שמדובר בקומה אחת ממגדל עצום).

של דיאלוג עם מקור הטוב הכללי, המוחלט, שכל אידיאל הוא גילוי מוגבל של רצונו האינסופי.

כשיגיע תורה של תרבות אמונית כזו, תיעלם הטינה שמעורר כיום מושג הדת בלבם של רבים, שהרי טינה זו נובעת אך ורק מתפיסה מעוותת של הא-להות, תפיסה שמקורותיה הם אליילים-נוצרים. תרבות אמונית אמיתית אמורה להיות תרבות של עונג, חירות והעצמת החיים. מי שיחיה בה לא יחוש בה כאסיר, אלא יהיה אסיר תודה על המקור הרחני לאושר הממלא את חייו (קובץ ג', שנו):

עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת א-להים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל נשאר בלב טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה ניתנת להנפש הברברית להתפשט מכל מאוייה. אבל בבא התור של אור העולם להגלות, יודע לעולם שדרכי החיים של העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו, אשר מבלעדו הוא שלול כל ערך. ועונג ואושר זהו דבר השווה לכל, על כל פנים לחשוק בו, ואת המקור המשפיע אושר ועונג מכבדים ומחבבים. ועל כן יחזיקו עשרה אנשים בכל לשונות הגויים בכנף איש יהודי.

האם הדברים האלה נשמעים יפים מדי, לא מציאותיים? במציאות שלנו הם אכן כאלה, משום שאנחנו חיים היום בסיבוך נוסף, הנובע מן הכפירה כשם שנבעה הכפירה מן הנצרות. ברוכים הבאים למדבר הפוסט-מודרני.

### ט. השלב הפוסט-מודרני

המחשבה המודרנית, המאופיינת ע"י הכפירה, בגדה במטרתה. בעוד שמטרתה המקורית הייתה לטהר את ההשקפה האלילית, לברר כמה הזויות הן תפיסות האליליות, כמה עריצה היא תפיסת הא-להות הנוצרית וכמה עמוקה היא כמיהת החירות בלב האדם. היא פנתה לעשות יותר מכך, הכפירה הולידה את החומרנות, שהפכה לעריצות חדשה, קשה כקודמתה. מדעי החומר למיניהם הם באמת פריצה כבירה של רוח האדם ופיתוח גאוני של "ההבנה הסיבתית" עליה למדנו כבר, אבל בתרבות החדשה הם הפכו לשפת-על, שאי אפשר לחרוג ממנה בלי להיחשד בטירוף. הליברליזם לגונוני הוא העצמה ממשית של חירויות הפרט, אבל בלבוש ה"תקינות הפוליטית" החדשה הוא סותם פיות, משתיק קולות סוררים ומדכא את המחשבה. הילד הצועק שהמלך ערום גדל והיה למלך החדש, וכמה עצוב! גם הוא עריץ, וגם הוא מסתיר את עירומו בלבושים אשלייתיים.

האנושות תהיה חייבת, במוקדם או במאוחר, להתקומם גם כנגד העריצות הזו.

במאמר 'קריאה גדולה' מתבטא הרב בלשון נבואית ממש על ההתקוממות העתידה שתתקומם האנושות כולה כנגד הכפירה. הדברים חריפים ונחרצים, וראויים לציטוט רחב (אורות, עמ' צט):

נדמה הדבר כאילו העולם מתמוטט הוא וכושל, מתמזמוז ומתמסמס, תחת ענות יד הכפירה הגסה המפלצת הבלה היבשה והאכזריה הרובצת עליו. השלהבת האלהית מתלקחת בקרב הלב פנימה, בקרב כל רוח ונפש, מכה גלים גדולים, סוערים מגלי כל ים, היא עולה שמים ויורדת תהומות בחדרי כל רוח ונפש, והכפירה האיומה, השפחה הבלה בת העבדות הבזויה, סוגרת בעדה את בריחיה לבלי תראה החוצה, היא יראה מאד מאורה הבהיר...

...הנה יום בא ולא ירחק חק, והאנושיות תתעורר כדוב שכול וכארי על טרפו להנקם מהכפירה הבזויה בעד כל רעתה אשר עוללה לה, בפתע תבקש להשליך ממנה את עבותיה, בחמה גדולה ובקצף גדול תבקש ממנה את נקמת החיים הטובים, את השלוח והעדן של הדעות הטהורות, של החיים הטהורים והזכים אשר שללה ממנה, שללה ותאבה, שמה למרמס, מבלי אשר יש לה כח, לאותה הרשעה, להשיב תמורתם אף חלק אחד מני רבבה. ...

... "החופש" זאת התרועה ההולכת עם התקיעה של ההכרח, הוא יצא כארי נורא ממסגרתו, אשר ירמס בזעפו את הכפירה כרמס תולעת, ארסית בזויה ומגואלה. תשוקות החופש תבא למרום פסגתה, והאדם יכיר שהוא יש לו רשות לחיות ברוחו פנימה כאשר הוא, כפי חפץ הטבע האביר של נשמתו החיה, והנשמה הזאת חיה רק בא-להים. באין אמונה עמוקה זוהרת, אין לה חיים ואורה, היא מתנוודדת כצל ומתדכאת ביסורים נוראים וצחיית צמא אכזרי, ומי מעכב על ידה, מי לא יתן לה לחיות בא-להים, מי מפריח צפור שמים זאת מקנה, מי ישים אותה בסוגר, מי יעצרנה מלשוט מלא רחבי שמים, מקום הזוהר והאוויר הרענן המלא אור וחיים? הנשמה נשמת האדם בעצמה תכיר מיד את אויבתה, במבט בוז ושאת נפש תשקיף על פני השפחה הנחרפת, אשר תתגלה בכל נבלותה, אחרי אשר יקרע ממנה המסוה של הדמיון החשוך והלוהט, שהספיקה איזה זמן לשים על פניה הסכלים והמגועלים. "הדשאים עומדים על פתחי קרקע", ההכרה האמתית הזאת הולכת היא וקרובה. אסיה, ואמריקא, ואירופא הנאורה וכל העולם הממודן בכלל כבר נלאו נשא את סבל עול הכפירה הקשה המכבדת על האדם ועל רוחו, יותר מכל תכסיס של אמונה היותר טרחנית ונתון לא תתן מאומה.

במצב של צחיית צמא כזאת יתנפל האדם אל מעין האמונה, בכל לב ונפש ישתה יגמא מכוס נחל העדנים של אור א-להים עליון. אבל האדם הוא כבר מנוסה במסה, הוא כבר יודע היטב מה היה אחריתו עת אשר שתה לרויה את מי האמונה עם כל הרפש הטיט אשר גרש הים הגדול הזה במשך הימים. אחרי אשר המו חמרו מימיו, ע"כ יאבה לשאוב בכל לב ונפש מים טהורים מפלג א-להים. ...הנה קרובות הן העינים להיות מתפקחות. קצרה רוחם בעול הברזל של

הכפירה, שנתהפכה בתקופה קצרה למין אמונה קנאית וחצופה, והנם דופקים על דלתי תשובה, שאך נדמים להם כאילו הם סגורים לפניהם, בשעה שאך דחיפה אחת מספקת היא לפתח את השערים לרוחה.

האם אפשר לטעון שהדברים התפתחו בדרך אותה חזה הרב? כן ולא.

היהירות החומרנית שאפיינה את העידן המודרני טרם הופרכה, והיא עדיין מיוצגת בחוגי המשכילים. עם זאת, זוהרה נפגע ועומעם, ואין היא שולטת כמלכה יחידה. הוגים פוסטמודרניים נהנים לשלוח חיצים בדחלילי ה"נאורות", ה"קדמה", ה"תבונה" הכובשת. זעמם על המודרניזם, ובזום לו, מזכיר את הזעם עליו מנבא הרב. אין אידיאל מודרני שלא הושמץ, הופרך והוזנח. בספריהם של הוגים עכשוויים הפך "האדם המודרני" ל"זכר האירופי הלבן" (הדמות המושמצת ביותר בחשיבה הפוסט-מודרנית). התבונה מותקפת כ"לוגוצנטריזם" (עוד גידוף פוסט-מודרני מקובל). ההומניזם – מרכז עולם הערכים המודרני – נקטל ע"י הוגים כפוקו, דרידה ועוד שורה ארוכה של הוגים עכשוויים.

החשיבה המודרניסטית מושמצת ומבוזזה, אולם הפוסט-מודרניזם אינו מצליח להעמיד מודל הגותי חלופי. ממילא הולכת ושוקעת קרנה של המחשבה בכלל. אפשר שהרב חזה זאת בפסקה ידועה, הנכונה לזמנינו הרבה יותר מאשר לזמנו (קובץ ה', קפט):

כל הקולטורה הזמנית בנויה היא על יסוד כח המדמה...עד ששרידי השכל שברוח החכמה החלונית גם הם הולכים ונעתקים אל כח המדמה. המליצים והמספרים, הדרמטוריים וכל העוסקים האמניות היפות נוטלים מקום בראש התרבות, והפילוסופיה פוסחת וצולעת ואין לה מעמד מפני שהשכל הנקי הולך ומסתלק. כפי סילוקו של השכל ורוח החכמה כן חוצפה יסגי וחכמת סופרים תסרח.<sup>33</sup>

שקיעת האידיאליזם המודרני מתבטאת גם בדלות החשיבה החברתית העכשווית. השמאל זנח, פחות או יותר, את הגותו של מרקס, אבל לא הצמיח הגות חדשה שתבסס את כמיהתו לחירות, שוויון ואחוה. הוא מסתפק בהתקפות על היהרה שאפיינה פעם את המערב המודרני. ה"פוסט-קולוניאליזם", הרעיון החברתי החדש של השמאל, אינו כולל שום חזון חיובי, אלא השמצות על ה"קולוניאליזם" ותביעה לפיצוי. גם הימין לא העמיק את עיוניו במושג האומה, או בבסיס ההגותי של

<sup>33</sup> אמנם, פשט הפסקה עוסק בתרבות כפי שהייתה בזמנו של הרב, אבל אין ספק שהההליך שהוא מתאר הלך והקצין מאז לאין שיעור.

תפיסותיו הכלכליות. ברוב המקרים, המחשבה החברתית העכשווית חוזרת על רעיונות בני המאות הקודמות, בלשון אירונית ומתוחכמת. אפשר לראות זאת כאילו הכפירה החומרנית מיצתה את חיוניותה. היא ממשיכה את חייה המלאכותיים ע"י שחזור מחשבות שהחיו אותה פעם, והיצמדות לגוף שעדיין ממשיך להתנועע בעוצמה רבה. צמיחתו הכלכלית של הגוף הזה הופכת, לאט אבל בטוח, לתכלית קיומן של המדינות. כמה זמן אפשר להמשיך כך?

יש אשר החיים המעשיים כבר ישתכללו בהיותם, התכונות החברתיות, המוסריות והחמריות, כלן התקשרו בקשר אמיץ ומסודר, והאורה האלהית, המושקפת אל מקום מעמד החברה, כהה היא שמה בעצם רחוקה, עד אשר אך מחשכים ומהומות תמצא החברה המתקנת, בכלי מכשיריה הרחבים ובצרכיה התרבותיים הרבים, אם לאור כהה זה תחפוץ ללכת בארחות חייה... כאן תפגש הראשונה במעמד הזקנה והחולשה; הכח המכני ישמש עוד איזה משך זמן לדחוף את המכונה הקבוצית, אבל לשד החיים ילך ורפה, הלך וחסר. באבוד העליה הרוחנית את ערכה, יאבד ממילא הכלל את צביונו. צרכי היחיד ותביעותיו הפרטיות ישאו ראש יותר מהערך ההרמוני וגבולם ילך והתרחב, עד כדי שרירות לב ועמה יאוש ובחילה בחיים ובמציאות, ותהפוכות בכל הסדר הרעיוני, "אין אמת ואין חסד ואין דעת א-להים בארץ"... החומריות תמצא לה או, לחברה הנחנקת תחת סבל משא החיים מחוסרי המטרה, הטעם והתוכן, להחיש לה רפאות תעלה על ידי שיטותיה השונות, שיטות של מהומה, המיוסדות על בסיסים רעועים של רכוש כלה וחיי כלכול נמוכים, חסרי און והוד, גרויים חמריים של תאות חיים גסים ההולכים ומתנולים, שאין בהם נחת וחדדת לב טהור, כל אלה יחגרו שארית כחם לפרנס את הלב ואת המח, מרכזי החיים של היחידים, בהתאמצות להקים מן השברים הללו איזה מוסד טכני גם לחיי חברה ואנושיות. אבל לשוא, מאומה לא תשאנה בעמלן. המות השחור, הדומם והקר, לא יוכל להחיות. רק ממקור החיים יכולים חיים להיות מפכים ונובעים. "הוי, אמר לעץ: הקיצה! עורי! לאבן דומם. הוא יורה? הנה הוא תפוש זהב וכסף וכל רוח אין בקרבו!" (אורות, עמ' קג).

מול קריסת החשיבה המודרנית, החומרנית, השיח הציבורי מתמלא בכמיהה גדולה לרוחניות. אמנים מרכזיים מחפשים לעצמם דרך אל הרוח – אם דרך יהודית, ואם שפע דרכים מערביות ומזרחיות לגוניהן. חנויות הספרים מקדישות מדפים נרחבים לספרי "העידן החדש", "אוקולטיזם" ו"מיסטיקה", ובין אלה לא נפקד מקומם של ספרי קבלה, בכל מיני וריאציות עממיות. מחקרים אקדמיים עוסקים בכובד ראש בהופעתה המפליאה של "החברה המיסטית" (כשם ספר חשוב העוסק בכך).

ונשאלת השאלה: האם לכך התכוון הרב?

בדמיוני, אני רואה את הרב קוק מתבונן בהתפתחויות האלה, צוחק ובוכה. צוחק,



משום שהתפוררות המודרניזם נחזתה על ידו עשרות שנים טרם התרחשה באמת. בוכה, משום שלא לילד הזה התפלל. הרב לא רצה לראות בזניחת האידיאלים המודרניים, אלא בחידוש פניהם ע"י ראייתם ככלים ל"תיקון העולם", שהוא פרק ב"תשובת העולמים" הנשגבה, העומדת בשורש מחשבתו. בפסקאות רבות הוא עוסק בשורשם הגבוה של האידיאלים שהאירו את דורו, ובדרך תיקונם של אותם אידיאלים (קובץ א', פט-צ):

הנשמה הפנימית המחייה את השיטה הסוציאלית כפי צורתה בימינו, היא המאור של התורה המעשית... אלא שהשיטה בעצמה עומדת היא באמצע גדולה ואיננה יודעת עדיין את יסוד עצמיותה. האנרכיה היא נובעת מיסוד יותר נעלה מהסוציאלית. איננה יסוד לתורה המעשית וקיומה, כי אם להדבקות האלהית, העליונה מכל מעשה וסידור חיובי. על כן היא עוד יותר רחוקה ממקורה.

הרב אינו מציע לזנוח את האידיאלים האלה, אלא לכלול אותם בשיטה מחשבתית עמוקה ומשוכללת יותר (במושגים בהם השתמשנו בפרקים הקודמים - הכללתם במסגרת "ההבנה המוסרית" ולא בכלוב הצר של "ההבנה הסיבתית"!.) אני משוכנע שהגישה העכשווית הכופרת בכל אידיאל באשר הוא, הייתה מעוררת בו מורת רוח עמוקה.

בנוסף לכך, הרב אכן חזה את התעוררות הכמיהה לרוח האמונית, אבל קשה לחשוב שכוונתו הייתה למשהו הדומה ל"חנניות המיסטיקה" הנפוצות היום, בהן מצוי ערבוב חסר צורה של מושגים אליליים. אלי מצרים הקדומה מתערבבים בהן עם אלי ה"אזיר" הגרמני, לצדם של אבנים עתירות אנרגיה וקלפי טארוט, ובודהה מביט בכל אלה מהמדף ממול, כשהוא תוהה לאן התגלגל (ייתכן, כמובן, שבינתיים הוא מתעניין בפוסטר צבעוני של "אילן הספירות" הנמצא על הקיר שמעליו). כל אלה אינם מצטרפים לעולם מחשבתי מסודר (מעין זה הנמצא, למשל, בחשיבה היונגיאנית), אלא ללקט אקראי של כל מה שמריח מ"רוחניות" הזויה. והרי הרב כתב בפירושו, בפסקה שהובאה לעיל: "אבל האדם הוא כבר מנוסה במסה, הוא כבר יודע היטב מה היה אחריתו עת אשר שתה לרויה את מי האמונה עם כל הרפש הטיט אשר גרש הים הגדול הזה במשך הימים. אחרי אשר המו חמרו מימיו, ע"כ יאבה לשאוב בכל לב ונפש מים טהורים מפלג אלהים" (אורות, עמ' קג). לכאורה נדמה שהמתרחש בפועל הוא בדיוק ההפך מהתחזית: האליליות העתיקה, אותה מכנה הרב "מי אמונה עם רפש וטיט" מוצאת מהמרתף המאובק בו שהתה מאות בשנים, ומכריזה על מרכולתה בקולי קולות - ולא עוד, אלא שהיא זוכה לפופולאריות רבה בהרבה מהבנייה השקדנית והמסודרת של העולם האמוני, שרק היא מאפשרת לנו

**"לשאוב בכל לב ונפש מים טהורים מפלג אלהים".**

אפשר לטעון שהיא הנותנת. הרוח האנושית גדלה והתרחבה בקרבה, בדיוק כפי שחזה הרב, והיא אכן דוחה את הכפירה החומרנית באותו זעף בו דחתה קודם הכפירה את העריצות הנוצרית. אבל דחייה זו לא הביאה לפיתוח תרבות חדשה, על בסיס של אידיאליזם אמוני. לא נבנו מושגים חדשים ועמוקים של אידיאליזם, הנובעים מהכמיהה הטבעית אל הטוב המוחלט. כל רוחניות חדשה, לימד הרב, מתחילה בדחייה של הקודמת, ורק אחרי הדחייה הזו היא מצליחה לגבש אמירה חדשה משלה. בינתיים, יש תקופה הנראית כחסרת אידיאליזם בכלל. הרב מזכיר תהליך כזה בכמה וכמה מקומות. בפסקה מפורסמת הוא מדבר על "מרידה רוחנית", שהוא צופה שתתפרץ דווקא בארץ ישראל, ועם זאת, קל לראות את התהליכים המתוארים בה כמאפיינים את כל התרבות העכשווית באשר היא (אורות, עמ' פד):

מקובלים אנו שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל, בפרק שהתחלת תחית האומה תתעורר לבא. השלוה הגשמית שתבא לחלק מהאומה, אשר ידמו שכבר באו למטרתם כולה, תקטין את הנשמה, ויבאו ימים אשר תאמר אין בהם חפץ. השאיפה לאידיאליזם נשאים וקדושים תחדל, וממילא ירד הרוח וישקע, עד אשר יבא סער ויהפך מהפכה, ויראה אז בעליל כי חוסן ישראל הוא בקודש עולמים, באור ד' ובתורתו, בחשק האורה הרוחנית, שהיא הגבורה הגמורה המנצחת את כל העולמים וכל כחותיהם. הצורך למרידה זו, היא הנטיה לצד החמריות, שמוכרחת להולד בכללות האומה בצורה תקיפה אחר אשר עברו פרקי שנים רבות, שנאפסו לגמרי מכלל האומה הצורך והאפשרות להתעסקות חמרית, וזאת הנטיה כשתולד תדרך בזעם ותחולל סופות, והם הם חבלי משיח אשר יבסמו את העולם כולו ע"י מכאוביהם.

אלא שפסקאות כאלה אינן עונות לשאלה: מדוע היינו צריכים לעבור את זה? העובדה שמשוהו נחזה מראש אינה מסבירה אותו, לכל היותר היא מרמזת על כך שיש הסבר. לכאורה, הייתה התרבות האנושית שבעת המרוצים צריכה לחדול מניסיונותיה להיבנות על אדני ההבנה הסיבתית בטהרתה, ועל תפיסת הא-ל והמציאות כאובייקטים מוגדרים בלבד. המורה המעולה ביותר, הסבל, היה אמור להוביל אותה לחיפוש דרך שונה, ולאחר קריסת הכפירה המודרניסטית היא הייתה אמורה "לשאוב בכל לב ונפש מים טהורים מפלג א-להים". מדוע זה לא קרה? למה מחכים?

התשובה פשוטה: לנו.

## י. מקומו של ישראל בתהליך ההיסטורי

מסתבר שזה לא הולך לבד. המעבר לתרבות מסוג חדש, תרבות המבוססת על עקרון חדש, אינו מתרחש באופן ספונטאני. מישוהו צריך לחולל אותו. האנושות טעתה זמן רב מדי במבוכי האלילות בארבעת שלביה: האלילות הקדומה, הנצרות, המודרניזם והפוסט-מודרניזם. מישוהו צריך ללמד אותה את הדרך לבנות תרבות מסוג אחר. מישוהו שכבר בנה תרבות כזו, ומפתח אותה כבר אלפי שנים (עקבי הצאן, עמ' קמח):

לא נוסד, ואין אפשר כלל שיוסד אצל כל העולם כלו מושג דתי ע"י עומק התביעה של האידיאלים האלהיים, שראשיתם גנוזים ג"כ בנפש האדם וכשרונו הטוב, מפני שאין מושג דתי נקבע לאנשים יחידים שיכולים להמצא בתור חסידים בכל אומה בעולם שיסוד סגולתה הפנימית, ועריגתה העליונה הגנוזה בעמק נשמתה הלאומית, יהיה החפץ האדיר של הצדק האלהי והתפתחותו, כ"א בישראל, זה החפץ שבא לנו בירושה מורשת אבות - הסתוריה גזעית- שדוקא עכשיו, אחרי שטף הזמנים הרבים, הציור עומד ומבהיק לפנינו באורו ההיסטורי שהם שמו להם להאידיאל העליון של תכלית חייהם, להקים אומה בעולם, שימצאו בקרבה המגמות האלהיות, של המוסר היותר עליון, מקום, לא רק בחיים הפרטיים של כל איש מאישיה, כ"א גם וביחוד בחיים הלאומיים שלה.

במילים פשוטות, כדי לשנות את כיוון התרבות העולמית אין די באנשים יחידים שיפעלו לשם כך. לא משנה אם אותם יחידים יהיו הוגי דעות עמוקים או צדיקים מופלאים, כוחו של אדם יחיד פשוט אינו מספיק. התרבות השלטת תצליח לכלול בתוכה את ההוגה המנסה לשנותה, בלי לשנות את יסודותיה לעמקם. ראינו זאת כבר במהפכים התרבותיים שסקרנו. הנצרות הייתה בטוחה שהיא עומדת על בסיס שונה מזה של האלילות, העת החדשה הייתה משוכנעת שעולם חדש מתחיל בה, והיום הוגים פוסט-מודרניים מסתכלים בכל קודמיהם באותה יהירות עצמה. בסופו של דבר, אף אחת מכל התנועות הכבירות הללו לא הצליחה לחרוג מגבולות "ההבנה הסיבתית" של המציאות, ולהתקרב לבניית תרבות אמונית באמת. כדי לעמוד מול תרבות כלל-עולמית ולשנות את כיוונה, יש צורך בלא פחות מתרבות שלמה המבוססת על יסודות אחרים, ומציגה תמונה של חים בריאים וראויים יותר מהתרבות המתנגדת לה.

אבות האומה הישראלית, טוען הרב, בחרו בדרך שונה. במקביל לניסיונותיהם להשפיע במישרין על סביבתם (כמו גיוריו של אברהם), מירב מאמציהם הושקע

ב"פרויקט" מהפכני באמת: בנייתה של אומה שתרבותה בנויה, מראשיתה, על יסודות האמונה המיוחדת שלהם, שהייתה - לדבריו - אמונה מוסרית, דיאלוגית, שחרגה מכל מגבלות סביבתה הרוחנית. הם ה"גזע" ממנו צמחה האומה הישראלית,<sup>34</sup> ושוורש התרבות הישראלית הייחודית.

עכשיו תורנו. החשיבה האלילית הגיעה למיצויה המוחלט בכפירה המודרנית, והיא הולכת ומתפוררת לתוך המהומה הפוסט-מודרנית. יש מי שיכול לעצור את ההתפוררות הזו. לא מדובר באדם, אלא באומה (קובץ ה', לב):

העולם ומלאו לאור ישראל מחכים, לאור עליון של בהירות תהלת שם ד', של עם זו יצר לו אל לספר תהלתו, הידיעה המנוחלת מברכת אברהם, הברוך לאל עליון קונה שמים וארץ, לעם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב, לעם אשר ד' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר, העם המטהר את העולם כלו מטומאתו ומכל מחשכיו, העם אשר נחל חמדה גנוזה, כלי חמדה, שבה נבראו שמים וארץ: לא חזיונות לב, לא מוסר אנוש, לא רק חפץ הגון וציור טוב, לא הפקרות העולם החמרי בכל ערכיו, לא עזובת הגוף ביסוד ערלתו וטומאתו ועזובת החיים והחברה, הממלכה והמשטר, בשפלות זוהמתם, ולא עזיבת העולם וכחותיו הטבעיים אשר נפלו יחד עם חטאת האדם בשפלותם, כי אם רוממות הכל אור הלבנה כאור החמה ואור החמה שבעתים כאור שבעת הימים. אין מוחם ולבם, אין נפשם ורוחם של כל עם ולשון יכולים עדיין להסתגל לקדושת עולמים, לחדות גאות ד', שליטת היצירה מעומק ראשיתה עד עומק סופה, החבוקה כולה באחדות האלהית בעמק טובה, ברעם גבורתה, בטהרתה וצחצוחה. ואנו מכירים את כל השפעותיהן השונות של כל ההדרכות של האומות כולן, את דרגותיהן לפי ערכם, את האור שבתוך החשך לכל מדותיו ואת עמק המחשכים לכל מיניהם ושאיפותיהם.

מדוע זה לא קורה? משום שאנחנו טרודים בבעיות משלנו. בשנות הגלות הארוכות פיתחנו את תרבותנו הייחודית, אבל טרם הצלחנו להראות, בעיקר לא לעצמנו, איך מיישמים אותה בחייה של אומה - אומה מודרנית, דמוקרטית, מפותחת כלכלית, עשירה ביצירה מדעית, טכנולוגית, ספרותית ואמנותית. העולם מחכה, אבל המורה עוד לא סיים להכין את השיעור. בינתיים הולכת הכיתה ומתפוררת. כאן אנחנו תקועים.

<sup>34</sup> אולי כדאי להדגיש את המובן מאליו, שבמילים "היסטוריה גזעית" הרב אינו מתכוון למערכת גנטית כלשהי, אלא לכך שכל תכני התרבות הישראלית צומחים מתוך ה"גזע" המוצק של אבות האומה. אין מדובר כאן ב"גזענות", אלא ב"תרבותנות".

אלא שכשעוסקים ברב קוק, אי אפשר לסיים בתקיעות. האופטימיסט המיוחד הזה, הפליא לנתח את המשברים, את הרוע, ואת השחיתות – אבל תמיד תמיד הצביע על פוטנציאל הגאולה הבוקע מן החושך. במאמר העוסק במשנתו, אינני מסוגל לנהוג אחרת. אביא פסקה קצרה מחתימת המאמר 'זרעונים' (אורות, עמ' קלז), שבו הוא מעמיק בשורשי משבר האמונה של דורו. בסוף הניתוח הוא מפטיר, כדרכו, בביטחון מוחלט:

עוד ישמעו כל מורדי ארץ, עוד יאזינו כל כופרי תבל, ישונו כל אשר בהם ניצוץ של חיים, יתעלו נשמות מתחתיות ארץ, ירמו אומללים מירכתי בור, יבואו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לד' בהר הקדש בירושלים. ישתחוו וקמו מלאי אונים, יתמוגגו והתחדשו אמיצי אור וכח, גדודים גדודים כבירי לבב יקומו יקראו: הנה קם עם, החל חיות גוי, אשר יתן שטף לזרם חיי א-להים במלא עולמים, העז הנותן בעזו דרך בים סוער, סולל מסלות עולם לעזו החיים של הדבקות בא-להים הרעננה, "אל ישראל הוא נתן עז ותעצומות לעם ברוך א-להים".

אמן.